OS PENSADORES

XXIII

GEORGE BERKELEY

TRATADO SOBRE OS PRINCÍPIOS DO CONHECIMENTO HUMANO

*

TRÊS DIÁLOGOS ENTRE HILAS E FILONOUS EM OPOSIÇÃO AOS CÉTICOS E ATEUS

DAVID HUME

INVESTIGAÇÃO SOBRE O ENTENDIMENTO HUMANO

*

ENSAIOS MORAIS, POLÍTICOS E LITERÁRIOS

abril Cultural

EDITOR: VICTOR CIVITA

TÍTULOS ORIGINAIS:
A Teatrise Concerning the Principles of Human Knowledge
Three Dialogues between Hylas and Philonous
An Enquiry Concerning Human Understanding
Essays, Moral, Political and Literary

1.ª edição — Abril 1973

© — Copyright desta edição, 1973, Abril S.A. Cultural e Industrial, São Paulo.
Traduções publicadas sob licença de: Editora Atlântida, Coimbra (Portugal)
(Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano e
Três Diálogos entre Hilas e Filonous),
Editora Globo S.A., Porto Alegre **(Investigação sobre o Entendimento Humano).**
Direitos exclusivos sobre a tradução dos **Ensaios Morais, Políticos e Literários**
da Abril S.A. Cultural e Industrial, São Paulo.

Sumário

Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano 7
Três Diálogos entre Hilas e Filonous 51
Investigação sobre o Entendimento Humano 127
Ensaios Morais, Políticos e Literários 201

GEORGE BERKELEY

TRATADO SOBRE OS PRINCÍPIOS DO CONHECIMENTO HUMANO

Tradução de ANTONIO SÉRGIO

Prefácio do Autor

O que hoje publico pareceu-me depois de longo e minucioso estudo inteiramente exato, e de algum proveito, em especial aos já tocados de ceticismo ou desejosos de uma demonstração da existência e imaterialidade de Deus ou da natural imortalidade da alma. Seja assim ou não, basta-me que o leitor o examine imparcialmente, pois nenhum outro êxito quero para o que escrevi senão o acordo com a verdade. Para isso peço ao leitor que suspenda o juízo até ter lido tudo com a atenção e a reflexão que o assunto parece merecer. Alguns passos em separado podem levar (e o caso é inevitável, a graves erros de interpretação e a conseqüências absurdas, que uma leitura cuidada mostrará não derivarem deles. Mesmo uma leitura completa mas superficial trairá provavelmente o meu pensamento; mas para o leitor refletido confio que será claro e óbvio. Quanto à novidade e singularidade de algumas noções apresentadas, espero que seja desnecessário tecer a apologia. Muito fraco ou muito pouco dado ao saber será quem rejeite uma verdade demonstrável só por ela ser nova ou contrária a prejuízos da humanidade. Por isso tratei de prevenir, se for possível, a censura precipitada dos que são prontos em condenar uma opinião antes de tê-la verdadeiramente compreendido.

INTRODUÇÃO

1. Não sendo a filosofia senão o desejo da sabedoria e da verdade, é de esperar dos que nela gastaram o melhor do seu tempo e do seu trabalho que fruam de maior calma e serenidade espiritual, maior clareza e evidência de conhecimento, e sejam menos assediados por dificuldades e dúvidas do que os outros homens. Apesar disso, vemos o grosso iletrado da humanidade percorrer o trilho do simples senso comum, governado por ditames da natureza, com facilidade e sem perturbação. Nada do que é familiar lhes parece inexplicável ou duro de entender. Não se queixam de falta de evidência nos sentidos, e o perigo do ceticismo não os ameaça. Mas apenas saímos dos sentidos e do instinto para a luz de um princípio superior, para meditar, pensar e refletir na natureza das coisas, mil escrúpulos surgem no espírito sobre o que antes parecia compreendermos claramente. De toda a parte se nos levantam preconceitos, e erros dos sentidos; e, ao tentar corrigi-los pela razão, insensivelmente caímos em singulares paradoxos, dificuldades, inconsistências, que se multiplicam ao progredir na especulação, até que depois de ter percorrido verdadeiros labirintos nos achamos onde estávamos; ou, o que é pior, entregues a um mísero ceticismo.

2. Dá-se como causa disto a obscuridade das coisas ou a natural fraqueza e imperfeição do nosso conhecer. Diz-se que as nossas faculdades são poucas, dadas pela natureza para conservação e comodidade da vida, não para penetrar a essência e constituição das coisas. Demais, quando o espírito finito do homem quer ocupar-se do que participa da infinidade, não admira vê-lo cair em absurdos e contradições de que não consegue desenredar-se, por ser da natureza do infinito a sua incompreensibilidade pelo finito.

3. Mas talvez sejamos injustos conosco situando o defeito originariamente nas nossas faculdades e não no mau uso delas. É difícil aceitar que deduções corretas de princípios verdadeiros aportem a conseqüências inaceitáveis ou inconsistentes. Devemos crer que Deus foi mais liberal com os homens, e não lhes deu um forte desejo de conhecimento colocado fora do seu alcance. Isto opor-se-ia ao método indulgente da Providência, que a todos os apetites inspirados às suas criaturas forneceu ordinariamente meios — se justamente utilizados — de poder satisfazê-los. Além disso parece-me que a maior parte, se não todas as dificuldades que até agora detiveram os filósofos e barraram o caminho do conhecimento, nós as provocamos, levantando a poeira e depois queixando-nos de não ver.

4. Tentarei pois descobrir os princípios introdutores desta dúvida e incerteza, destes absurdos e contradições em várias escolas de filosofia, a ponto de os homens mais sábios terem julgado incurável a nossa ignorância, como fruto natural da fraqueza e limitação das nossas faculdades. Decerto vale bem a pena inquirir estritamente dos primeiros princípios do conhecimento humano, em especial se há motivo de suspeitar que as barreiras e dificuldades encontradas pelo espírito na busca da verdade não resultam de obscuridade e complexidade do objeto ou natural defeito de compreensão, tanto quanto de falsos princípios em que se tem insistido e devem rejeitar-se.

5. Bem parece tarefa difícil e desanimadora, se pensar quantos homens grandes e extraordinários me precederam nela; mas tenho alguma esperança considerando que nem sempre as vistas largas são as mais claras, e que um míope, obrigado a colocar o objeto mais perto, pode talvez por um exame próximo descobrir o que não viram muito melhores olhos.

6. Para preparar o leitor a mais fácil inteligência do que se segue, convém pôr como introdução alguma coisa sobre a natureza e o abuso da linguagem. Mas o deslindar deste tema de certo modo antecipa o meu plano, por tratar-se do que parece ter sido origem principal da dúvida e complexidade da especulação como de erros e dificuldades inúmeras em quase todos os domínios do conhecimento. E foi a opinião de que o espírito pode construir *idéias abstratas* ou noções de coisas. Quem não for de todo alheio a obras e discussões de filósofos reconhecerá que não pequena parte delas se trava acerca de idéias abstratas. Elas passam especialmente por objeto das ciências denominadas *Lógica* e *Metafísica* e de quanto se tem pelo mais abstrato e sublime estudo, onde entretanto raro se encontra uma questão posta de modo que não suponha a sua existência no espírito e que isso é bem conforme com elas.

7. Está assente que as qualidades ou modos das coisas nunca existem realmente cada uma por si e em separado, mas em conjunto, várias no mesmo objeto. Mas, como dissemos, o espírito é capaz de considerar cada uma separada ou abstraída das outras a que está ligada, formando assim idéias abstratas. Por exemplo, a vista apreende um objeto extenso, colorido, móvel; esta idéia compósita resolve-a o espírito nos seus elementos e isolando cada um forma as idéias abstratas de extensão, cor, movimento. Não podem cor e movimento existir sem extensão; mas o espírito pode formar por *abstração* a idéia de cor, excluindo a extensão, e a de movimento, excluindo as outras duas.

8. Depois, tendo observado nas extensões sensíveis particulares algo semelhante e comum e algo peculiar como a forma ou a grandeza que as distinguem, considera à parte o que é comum formando a idéia muito mais abstrata de extensão que não é linha, superfície ou volume nem forma ou grandeza mas uma idéia abstraída de todas elas. De igual modo, pospondo cores particulares sensíveis e distintas e conservando apenas o que lhes é comum, o espírito faz idéia da cor em abstrato, que não é vermelha, azul, branca ou qualquer cor determinada. Por idêntico processo, abstraindo o movimento não só do corpo móvel mas da trajetória, e de toda velocidade ou direção particular, forma a idéia abstrata de movimento, correspondente a qualquer espécie de movimento particular sensível.

9. E, assim como forma idéias abstratas de qualidades ou modos, o espírito, pela mesma separação mental, forma idéias abstratas de seres mais complexos que abrangem várias qualidades coexistentes. Por exemplo, tendo observado em Pedro, Jaime e João certas semelhanças de estatura e outras qualidades, põe de parte na idéia complexa ou composta de Pedro ou Jaime ou qualquer homem particular o que é peculiar a cada um, conservando apenas o que é comum a todos e assim forma a idéia abstrata, aplicável a todos os particulares, abstraindo e separando circunstâncias e diferenças determinantes de uma existência particular. Diz-se que desta forma se chega à idéia abstrata de homem ou, se preferirmos, humanidade ou natureza humana; onde de fato se inclui a cor, pois todo homem tem alguma, mas não branca nem preta nem qualquer cor particular, pois nenhuma existe em todos os homens. O mesmo para a estatura, não alta nem baixa nem média, mas algo abstraído de todas. E assim para tudo mais. Além disso, havendo grande variedade de criaturas com alguns mas não todos os caracteres da complexa idéia de homem, o espírito, rejeitando o peculiar ao homem e aproveitando só o que é comum aos seres vivos, forma a idéia de *animal* abstraída não só dos homens particulares mas também de todas as aves, quadrúpedes, peixes e insetos. Os elementos constitutivos da idéia abstrata de animal são corpo, vida, sentidos, movimento espontâneo. Por *corpo* entende-se corpo sem qualquer tamanho ou figura por não os haver comuns a todos os animais; sem cobertura de pêlo, de penas, ou de escamas, nem sequer nus; pêlo, penas, escamas, nudez são propriedades de animais particulares

e por isso estranhos à *idéia abstrata*. Pela mesma razão o movimento espontâneo não pode ser andar nem voar nem rastejar. No entanto é movimento, mas não é fácil conceber o que seja.

10. Se outros têm esta maravilhosa faculdade de abstrair as suas idéias, eles melhor dirão; por mim tenho realmente a faculdade de imaginar ou representar-me idéias de coisas particulares e de variamente as compor e dividir. Posso imaginar um homem bicípite ou a parte superior de um homem ligada a um corpo de cavalo; posso considerar a mão, os olhos, o nariz separados do resto do corpo. Mas olho e mão imaginados terão forma e cor particulares. Igualmente a idéia de homem imaginada tem de ser de homem branco ou preto ou moreno, direito, curvado, alto, baixo ou mediano. Não consigo, por mais que pense, conceber a idéia abstrata acima descrita. Também me é impossível formar idéia abstrata de movimento diferente da de corpo móvel e que não é nem rápido nem lento, curvilíneo ou retilíneo. O mesmo se diga de quaisquer idéias abstratas. Em suma, sou capaz de abstrair em um sentido, como ao considerar partes ou qualidades separadas de outras com que estão unidas no mesmo objeto mas possam existir sem elas. Mas nego que possa abstrair e conceber separadamente qualidades que é impossível encontrar separadas; ou que possa formar uma noção geral, abstraindo de particularidades pelo modo referido — e são afinal os dois sentidos de "abstração". E há razão para supor que a maioria dos homens está no meu caso. A generalidade dos homens simples e iletrados nunca pretende abstrair noções. Diz-se que elas são difíceis e exigem trabalho e estudo. Se assim é, conclui-se que estão reservadas aos doutos.

11. Vou examinar o que pode alegar-se em defesa da doutrina da abstração, a ver se descubro o que leva os homens da especulação a aceitar um parecer tão remoto do senso comum. Um filósofo recente[1] justamente apreciado deu-lhe sem dúvida grande apoio, parecendo pensar que as idéias abstratas marcavam a maior diferença de entendimento entre homens e animais.

"As idéias gerais", diz ele, "são o que estabelece distinção perfeita entre animais e homens. As faculdades do animal nunca podem atingir esta excelência; é evidente que não observamos neles o uso de sinais para essas idéias; de onde temos razão de supor que não têm faculdade de abstrair ou formar idéias gerais, porque não empregam palavras ou quaisquer outros sinais genéricos."

E pouco adiante:

"Por isso me parece que nisto os animais se diferenciam inteiramente dos homens e que esta diferença estabelece entre eles a maior distância. Porque, se eles têm algumas idéias e não são simples máquinas (como alguém já pensou), não pode negar-se-lhes algum uso de razão. Parece-me tão evidente que em certos casos eles pensam como que têm sentidos; mas são apenas idéias particulares, como os sentidos lhes fornecem. Os melhores estão encerrados neste estreito limite e não têm — creio eu — faculdade de ampliá-lo por qualquer forma de abstração".

De pleno acordo com o sábio autor em que as faculdades dos animais não alcançam a abstração, receio que, se tal for a diferença, um grande número dos que passam por homens tenha de incluir-se no mesmo grupo. A razão alegada para negar aos animais idéias abstratas é a de não terem palavras ou outros sinais genéricos: isto assenta na hipótese de que usar palavras implica ter idéias gerais. De onde se segue: os homens que usam a linguagem podem abstrair ou generalizar as suas idéias. Que este é o sentido do autor mostra-o a sua resposta a esta pergunta em outro passo: "Se todas as coisas existentes são particulares, como chegamos a termos gerais?" A sua resposta é: "As palavras vêm a ser gerais por serem significativas de idéias gerais". Mas antes parece que não por serem sinal de uma idéia geral abstrata, e sim de muitas idéias particulares, cada uma sugerível indiferentemente ao espírito. Por exemplo, quando se diz: "A mudança de movimento é proporcional à força aplicada", ou "tudo que é extenso é divisível", estas expressões entendem-se do movimento e extensão em geral; entretanto não se conclui que me sugiram idéia de movimento sem corpo móvel e direção e velocidade determinadas, ou que eu deva conceber uma idéia abstrata e geral de extensão sem ser linha, superfície ou volume, nem grande nem

[1] Locke: *Essay on Human Understanding*, Liv. II cap. XI, sec. 10, 11. (N. do A.)

pequena, branca, preta, vermelha ou de qualquer cor determinada. Apenas implica seja qual for o movimento considerado, rápido ou lento, vertical, horizontal ou oblíquo, e seja qual for o objeto, que o axioma será verdadeiro. Do mesmo modo para a extensão, não importa se é linha, superfície ou volume nem a sua grandeza ou forma.

12. Observando como as idéias vêm a ser gerais mais facilmente o entenderemos das palavras. Note-se que eu não nego em absoluto a existência de idéias gerais mas apenas a de idéias gerais *abstratas;* nos passos citados, quando se fala de idéias gerais, supõem-se sempre formadas por abstração, do modo indicado nos parágrafos 8 e 9. Ora, se quisermos atribuir sentido às nossas palavras e falar somente do que podemos conceber, concordaremos — creio eu — que uma idéia particular, quando considerada em si mesma, se torna geral quando representa todas as idéias particulares da mesma espécie. Suponhamos, para exemplificar, um geômetra que ensina a dividir uma linha em duas partes iguais. Traça, por exemplo, uma linha preta de uma polegada de comprimento; é uma linha particular; no entanto, pelo significado geral, representa todas as linhas possíveis; de modo que o demonstrado quanto a ela fica demonstrado para todas as linhas ou, por outras palavras, para a linha em geral. E assim como a linha particular fica geral por ser um símbolo, o *nome* "linha", que em absoluto é particular, como símbolo fica sendo geral. E, como para o caso anterior a generalidade não provém de ser sinal de uma linha geral abstrata, mas de todas as linhas particulares possíveis, também no segundo deve pensar-se que a generalidade provém da mesma causa, isto é, das várias linhas particulares indiferentemente denotadas.

13. Para dar ao leitor noção mais clara da natureza e emprego necessário das idéias abstratas, citarei mais um passo do *Essay on Human Understanding:*

"As *idéias abstratas* não são tão óbvias e fáceis para as crianças e para espíritos não exercitados como as particulares. Se assim parecem a adultos é pelo uso constante e familiar. Refletindo cuidadosamente, achamos que as idéias gerais são ficções e artifícios do espírito, que encerram dificuldades e não se revelam tão simplesmente como imaginamos. Por exemplo, não se exige trabalho e saber para formar a idéia geral de triângulo (que não é do mais abstrato, complicado e difícil) porque ele não pode ser obliquângulo nem retângulo, nem eqüilátero, isósceles ou escaleno, mas *todas* estas coisas e *nenhuma* delas? É na verdade uma coisa imperfeita que não pode existir, uma idéia em que se conjugam partes de idéias diferentes e *incompatíveis.* É verdade que o espírito, na sua imperfeição, necessita de tais idéias e serve-se delas como pode por *conveniência de comunicação e alargamento do conhecer,* seu objetivo natural e dileto. Mas há motivo de suspeitar serem tais idéias índices da nossa imperfeição. Enfim, basta mostrar que as idéias mais abstratas e gerais não são as que o espírito mais depressa adquire nem as com que o conhecimento mais cedo se familiariza".

Se um homem tem a faculdade de formar a idéia de triângulo aqui descrita, é vão pretender contestar-lha, nem eu faria tal. Só desejo que o leitor reflita com precisão e segurança se tem ou não tal idéia; e isto não parece tarefa árdua para alguém. Nada mais fácil do que examinar alguém o pensamento próprio, procurando saber se tem ou pode chegar a ter idéia correspondente à descrição anterior da idéia geral de um triângulo não acutângulo nem retângulo, eqüilátero, isósceles ou escaleno, mas todas estas coisas e nenhuma delas.

14. Muito se disse já da dificuldade inerente às idéias abstratas e do esforço e trabalho de formá-las. E todos concordam na necessidade de grande labor e fadiga do espírito para emancipar o pensamento de objetos particulares e levá-lo às especulações sublimes, relativas às idéias abstratas. De onde parece concluir-se ser esta coisa tão difícil de formar idéias abstratas desnecessária à *comunicação,* tão simples e familiar a toda casta de homens. Mas, disse eu, se elas parecem óbvias e fáceis aos adultos é só pelo seu uso constante e familiar. Ora, eu gostaria de saber em que tempo os homens aprenderam a vencer a dificuldade e receberam o auxílio necessário para discorrer. Não pode ter sido depois de adultos, porque então parece não terem consciência de tal esforço; resta portanto que seja uma tarefa da infância. E na verdade o grande e múltiplo labor de formar noções abstratas seria tarefa rude para aquela tenra idade. Não é difícil imaginar que duas crianças não podem falar dos seus bombons, das suas matracas e pequenos brinquedos enquanto

não tiverem ligado inconseqüências inúmeras e formado no espírito idéias gerais abstratas, anexando-as ao nome comum de que usam?

15. Nem creio minimamente sejam mais necessárias à ampliação do conhecimento do que à comunicação. Bem sei que se insiste em que todo conhecimento e demonstração assentam em noções universais, e estou de acordo; mas não me parece que tais noções se formem por abstração do modo referido. *Universalidade,* tanto quanto compreendo, não consiste na absoluta, *positiva* natureza ou concepção de alguma coisa, mas na *relação* que significa entre particulares; por isso coisas, nomes e noções, por natureza *particulares,* tornam-se *universais.* Assim, quando demonstro um teorema sobre triângulos, supõe-se tenho em vista a idéia universal de triângulo, que não deve entender-se como idéia de um triângulo nem eqüilátero nem escaleno nem isósceles; mas o triângulo particular considerado, desta ou daquela forma, pouco importa, representa todos os triângulos retilíneos; e neste sentido é *universal.* Tudo isto parece simples e não envolver dificuldade.

16. Pode perguntar-se como reconhecer a verdade de uma proposição relativa a todos os triângulos particulares a não ser demonstrando-a da idéia abstrata de triângulo adequada a todos. Porque de demonstrar-se uma propriedade para um triângulo particular não se conclui que ela pertença a outro triângulo a todos os respeitos diferente. Por exemplo: demonstrado que os três ângulos de um isósceles retângulo são iguais a dois retos, não posso concluir a mesma propriedade em outros triângulos que nem são retângulos nem têm dois lados iguais. Parece pois necessário à verdade universal da proposição ou demonstrá-la para cada triângulo particular, o que é impossível, ou uma vez por todas demonstrá-la da idéia abstrata de triângulo onde se abrangem todos os particulares e onde todos estão igualmente representados. A isto respondo: Embora a minha idéia ao fazer a demonstração seja a de um isósceles retângulo, com determinada extensão de lados, eu posso generalizá-la a outros triângulos retilíneos quaisquer porque nem o ângulo reto nem a igualdade ou o comprimento dos lados entram na demonstração. É verdade que o meu diagrama inclui esses particulares mas não se aludem na prova da proposição. Não se diz que os três ângulos são iguais a dois retos por haver um ângulo reto ou por ele ser formado por lados iguais. Isto basta para mostrar que poderia o ângulo reto ser oblíquo e os lados desiguais sem invalidar a demonstração; por isso concluo ser verdadeira de um obliquângulo ou escaleno a relação demonstrada para um triângulo particular retângulo isósceles e não por ter demonstrado a proposição da idéia abstrata de triângulo. E aqui deve reconhecer-se a possibilidade de considerar-se apenas a forma triangular sem olhar a qualidades particulares dos ângulos ou relações entre os lados. Até aí pode abstrair, mas nunca isso prova poder formar uma idéia abstrata, geral, inconseqüente, de triângulo. Semelhantemente podemos considerar Pedro como animal ou como homem sem formar a referida idéia abstrata.

17. Seria interminável e inútil seguir os escolásticos, grandes mestres da abstração, pelo inextricável labirinto de erros e discussões em que parece tê-los metido a sua doutrina de noções e naturezas abstratas. Disputas e controvérsias, poeira sábia levantada sobre tal matéria e a grande vantagem resultante para a humanidade, tudo isso é bem conhecido e não vale a pena insistir. E bom fora que os maus efeitos se confinassem nos que disto fazem profissão. Quando se considera o esforço, a indústria, a capacidade, por tão longo tempo consagrados à cultura e avanço da ciência, e que esta apesar disso continua na maior parte cheia de escuridão e incerteza; e que discussões ao parecer intermináveis, e até as apoiadas nas mais claras e convincentes demonstrações, contêm paradoxos incompreensíveis para o entendimento humano; e ainda que tomada em conjunto só uma bem pequena parte é útil à humanidade, e por outro lado apenas inocente diversão e recreio — parece-me que tudo isto pode levar à desilusão, e ao desprezo completo de qualquer estudo. Mas talvez isto possa findar pela revisão de falsos princípios adotados no mundo; e entre eles nenhum talvez exerceu maior império no pensamento especulativo do que o das idéias gerais *abstratas.*

18. Ora, a *fonte* desta noção privilegiada parece-me ser a *linguagem*. Certamente nada menos do que a razão poderia ter dado origem a uma opinião universalmente aceita. Vê-se isto, além de outras razões, na clara confissão dos mais competentes defensores das idéias abstratas que as reconhecem devidas à necessidade de denominar; de onde a conseqüência clara: se não houvesse o discurso ou os sinais universais, não teria havido idéia de abstração. Vejamos como as palavras contribuíram para este erro. Primeiro, pensa-se que cada nome tem ou deve ter um só significado definido e preciso, que leva o homem a pensar que há certas idéias abstratas determinadas constitutivas da verdadeira e única significação de cada nome geral; e só por intermédio dessas idéias abstratas pode um nome geral significar uma coisa particular. Pelo contrário, não há significação precisa e definida ligada ao nome geral, todos eles próprios para significar indiferentemente grande número de idéias particulares. Isto decorre evidentemente do que ficou dito e uma breve reflexão o põe a claro. Pode objetar-se que cada nome definível está por isso mesmo restringido a certa significação. Por exemplo, o triângulo define-se "uma superfície limitada por três linhas retas" e por este nome denota-se uma certa idéia e não outra. A isto respondo que na definição não se diz se a superfície é grande ou pequena, branca ou preta, se os lados são longos ou curtos, iguais ou desiguais, nem os ângulos segundo os quais se inclinam; em tudo pode haver grande variedade, e portanto nenhuma idéia determinada limita a significação da palavra triângulo. Uma coisa é manter constante definição de um nome, outra fazer que ele represente sempre a mesma idéia; uma é necessária, outra inútil e impraticável.

19. Mas para esclarecer como as palavras produziram a doutrina das idéias abstratas, observe-se que na opinião geral a linguagem só tem por fim comunicar idéias, e cada palavra significativa representa uma idéia. Sendo assim e sendo também certo que nomes considerados não inteiramente insignificativos nem sempre indicam idéias particulares concebíveis, conclui-se imediatamente que eles representam noções abstratas. Ninguém negará que muitos nomes de uso corrente entre homens dados à especulação nem sempre sugerem idéias particulares determinadas ou até nada sugerem. Um pouco de atenção mostra não ser necessário (até nos raciocínios mais estritos) que os nomes significativos de idéias despertem na inteligência as idéias que devem representar; na leitura ou no discurso os nomes pela maior parte usam-se como as letras na álgebra, onde, embora cada quantidade particular seja representada por uma letra, não é preciso para proceder certo que em cada passo cada letra sugira ao pensamento a quantidade particular representada.

20. Além disso, a comunicação de idéias por palavras não é fim principal ou único da linguagem. Há outros fins, como exaltar uma paixão, excitar ou combater uma ação, dar ao espírito uma disposição particular. O primeiro em muitos casos é apenas secundário e às vezes inteiramente omitido quando os outros o dispensam, como suponho freqüente na linguagem familiar. Convido o leitor a meditar se não lhe acontece, lendo ou ouvindo um discurso, os sentimentos de medo, de amor, repugnância, admiração, desdém, e outros, surgirem imediatamente no seu espírito com a percepção de certas palavras sem quaisquer idéias intercalares. Em primeiro lugar é certo as palavras deverem despertar idéias próprias para provocar aquelas emoções; mas, se não erro, vê-se que na linguagem familiar ouvir sons ou ver caracteres é seguido muitas vezes por aquelas paixões que a princípio eram produzidas por ação de idéias agora de todo suprimidas. Não podemos, por exemplo, ser afetados pela promessa de uma *coisa boa,* embora sem fazer idéia do que é? Não pode a ameaça de um perigo bastar para causar pavor, embora ignoremos o mal que nos ameace nem formemos idéia de perigo em abstrato? Se alguém refletir um pouco sobre o que fica dito, creio ser-lhe-á evidente usarem-se muitas vezes nomes gerais na linguagem sem pensá-los como marcas de idéias de quem fala na intenção de levá-las ao espírito do ouvinte. Até os nomes próprios muitas vezes se pronunciam sem o intuito de chamar a nossa atenção para os indivíduos por eles designados. Por exemplo, se um escolástico me diz: "Aristóteles disse isto", concebo que ele quer levar-me a aceitar a sua opinião pela deferência e respeito habitualmente ligados àquele nome. E esse efeito é com freqüência tão instantâneo nos habituados a submeter o seu juízo à autoridade daquele filósofo como é impossível ter havido antes idéia da sua pessoa,

obra ou reputação. Poderia dar inúmeros exemplos; mas para que insistir em coisas que a experiência de cada um pode sem dúvida sugerir-lhe claramente?

21. Julgo ter mostrado a impossibilidade das idéias abstratas. Considerei o que delas disseram os seus melhores defensores, e tentei mostrar a sua inutilidade para os fins em que se julgavam necessárias. Finalmente indiquei-lhes a origem, que é evidentemente a linguagem. Ninguém pode negar a excelência do uso de palavras, visto poder por elas o conhecimento adquirido à custa do trabalho de investigadores de todos os tempos e povos tornar-se propriedade de uma só pessoa. Mas ao mesmo tempo deve reconhecer-se que a maior parte do conhecimento foi perturbada e obscurecida pelo abuso das palavras e pelo caminho geral do discurso em que foi comunicado. Portanto, se as palavras podem impor-se ao entendimento, sejam quais forem as idéias que eu considere, tentarei empregá-las puras e simples, afastando do meu pensamento quanto possa aqueles nomes ligados com elas por uso longo e constante; e disso espero tirar a seguinte vantagem:

22. *Primeiro,* estar certo de evitar controvérsias puramente verbais, principal obstáculo em quase todas as ciências ao progresso do verdadeiro e profundo conhecimento.

Segundo, parecer este o caminho mais firme para desenredar-me da fina sutileza das *idéias abstratas* que tão lastimavelmente têm confundido e embaraçado o espírito dos homens; acresce que, quanto mais sutil e inquiridora for a inteligência de um homem, mais profundamente poderá ser envolvido e persistir nisso.

Terceiro, enquanto eu limitar os meus pensamentos às minhas próprias idéias despidas de palavras, não vejo como poderei enganar-me. Os objetos considerados, vejo-os clara e adequadamente. Não posso iludir-me pensando ter uma idéia que não tenho. Impossível imaginar que algumas idéias minhas são semelhantes ou dessemelhantes sem o serem. Para me aperceber do acordo ou desacordo entre as minhas idéias, ver quais se incluem ou não em uma idéia composta, nada mais preciso além de uma percepção atenta do que se passa no meu entendimento.

23. Mas obter esta vantagem *pressupõe libertação completa da falácia de palavras,* que ousadamente me prometi; é bem difícil quebrar união tão antiga, confirmada por tão longo hábito, como esta entre palavras e idéias; dificuldade ainda muito aumentada pela doutrina da *abstração.* Porque, enquanto o homem pensa que as idéias abstratas são inseparáveis dos seus nomes, não é de estranhar que use palavras por idéias; sendo impraticável pospor a palavra e reter no espírito a idéia abstrata, coisa perfeitamente inconcebível. Essa me parece a causa principal por que alguns homens que enfaticamente recomendaram a outros pôr de parte as palavras nas suas meditações e contemplar as idéias puras não o conseguiram eles mesmos. Depois muitos aceitaram opiniões absurdas e entraram em disputas frívolas, provindas do abuso de palavras. Para dar remédio a este mal aconselham se atenda às idéias significadas, não às palavras significativas. Conselho bom para dar a outrem, mas eles mesmos não puderam segui-lo enquanto pensaram ser único emprego imediato das palavras o significar idéias e atribuir como significado a cada nome geral uma idéia abstrata determinada.

24. Mas este erro devido às palavras pode um homem evitá-lo facilmente. Quem sabe que só tem idéias particulares não se esforçará em vão por achar e conceber a idéia abstrata ligada a qualquer nome; e quem sabe que os nomes nem sempre significam idéias poupa-se ao trabalho de perseguir idéias onde nada há. Bom seria que todos se esforçassem por obter visão clara das idéias consideradas, separando-as da vestidura e acúmulo da palavra que muito contribuem para cegar o juízo e dividir a atenção. Em vão alongamos os olhos ao céu ou espreitamos as entranhas da terra, em vão consultamos escritores ou sábios e seguimos as pegadas da antiguidade; só precisamos afastar a cortina das palavras para alcançar a mais bela árvore do conhecimento, produtora de excelentes frutos ao nosso alcance.

25. Se não libertarmos os primeiros princípios do conhecimento da confusão e miragem das

palavras, podemos raciocinar ilimitadamente sem resultado, tirando conseqüências de conseqüências sem nunca adiantar no saber. Por mais longe que formos, apenas perderemos o irrecuperável, e mais fundo cairemos em dificuldades e erros. Peço por isso ao leitor das seguintes páginas que repense as minhas palavras e tente acompanhar, lendo, o pensamento que tive, escrevendo. Desse modo lhe será fácil descobrir a verdade ou falsidade do que digo. Não correrá perigo de as minhas palavras o iludirem e não sei como pode ser levado a errar considerando as suas próprias idéias, nuas e sem disfarce,

Dos Princípios do Conhecimento Humano

1. É evidente a quem investiga o objeto do conhecimento humano haver idéias (1) atualmente impressas nos sentidos, ou (2) percebidas considerando as paixões e operações do espírito, ou finalmente (3) formadas com auxílio da memória e da imaginação, compondo, dividindo ou simplesmente representando as originariamente apreendidas pelo modo acima referido. Pela vista tenho idéias de luzes e cores, e respectivos tons e variantes. Pelo tato percebo o áspero e o macio, quente e frio, movimento e resistência e de todos estes a maior ou menor quantidade ou grau. O olfato fornece-me aromas, o paladar sabores, e o ouvido traz ao espírito os sons na variedade de tom e composição. E, como vários deles se observam em conjunto, indicam-se por um nome e consideram-se uma coisa. Por exemplo, um certo sabor, cheiro, cor, forma e consistência observados juntamente são tidos como uma coisa, significada pelo nome "maçã". Outras coleções de idéias constituem uma pedra, uma árvore, um livro, etc., e, como são agradáveis ou desagradáveis, excitam as paixões de amor, alegria, repugnância, tristeza e assim por diante.

2. Mas ao lado da infinita variedade de idéias ou objetos do conhecimento há alguma coisa que os conhece ou percebe, e realiza diversas operações como querer, imaginar, recordar, a respeito deles. Este percipiente, ser ativo, é o que chamo *mente, espírito, alma* ou *eu*. Por estas palavras não designo alguma de minhas idéias mas alguma coisa distinta delas e onde elas existem, ou o que é o mesmo, por que são percebidas; porque a existência de uma idéia consiste em ser percebida.

3. Todos concordarão que nem os pensamentos, nem as paixões, nem as idéias formadas pela imaginação existem sem o espírito; e não parece menos evidente que as várias sensações ou idéias impressas nos sentidos, ligadas ou combinadas de qualquer modo (isto é, sejam quais forem os objetos que compõem), só podem existir em um espírito que as perceba. Qualquer um pode ter disto conhecimento intuitivo se notar o sentido do termo "existir", aplicado a coisas sensíveis. Digo que existe a mesa onde escrevo — quer dizer, vejo-a e sinto-a; e se estiver fora do meu gabinete digo que ela existe, significando assim que se lá estivesse vê-la-ia, ou que outro espírito atualmente a vê. Houve um odor, isto é, cheirava alguma coisa; houve um som, isto é, ouviu-se algo; uma cor ou uma forma, isto é, foi percebida pela vista ou pelo tato. É tudo o que posso entender por esta e outras expressões. O que se tem dito da existência absoluta de coisas impensáveis sem alguma relação com o seu ser-percebidas parece perfeitamente ininteligível. O seu *esse* é *percipi*[2]; nem é possível terem existência fora dos espíritos ou coisas pensantes que os percebem.

4. Entre os homens prevalece a opinião singular de que as casas, montanhas, rios, todos os objetos sensíveis têm uma existência natural ou real, distinta da sua perceptibilidade pelo espírito. Mas, por mais segura aquiescência que este princípio tenha tido no mundo, quem tiver coragem de discuti-lo compreenderá, se não me engano, que envolve manifesta contradição. Pois que são os objetos mencionados senão coisas percebidas pelos sentidos? E que percebemos nós *além das*

[2] O seu *ser* é *serem percebidas*. (N. do E.)

nossas próprias idéias ou sensações? E não repugna admitir que alguma ou um conjunto delas possa existir impercebido?

5. Se bem examinarmos esta asserção acharemos talvez que depende afinal da outrina das *idéias abstratas*. Pode haver maior esforço de abstração do que separar a existência dos objetos sensíveis do fato de serem percebidos, assim como concebê-los existentes e impercebidos? Luz e cores, calor e frio, extensão e figuras, numa palavra, as coisas que vemos e sentimos, que são senão sensações, noções, idéias ou impressões nos sentidos? É possível separar alguma delas da percepção, mesmo em pensamento? Quanto a mim, o mesmo é separar uma coisa de si mesma. Posso na verdade dividir em pensamento ou conceber em separado coisas que talvez nunca tenha percebido pelos sentidos assim divididas. Assim imagino o tronco de um homem sem os membros ou concebo o cheiro de uma rosa sem pensar na rosa. Não nego poder abstrair, se pode chamar-se abstração o que apenas abrange a concepção separada de objetos realmente existentes ou atualmente perceptíveis separadamente. Mas a minha capacidade conceptiva ou imaginativa não vai além da possibilidade da real existência ou percepção. De onde, assim como me é impossível ver ou sentir alguma coisa sem uma sensação atual dessa coisa, assim me é impossível conceber no pensamento uma coisa sensível ou objeto distinto da sensação ou percepção dele.

6. Há verdades tão óbvias para o espírito que ao homem basta abrir os olhos para vê-las. Entre elas muito importante é a de saber que todo o firmamento e as coisas da terra, numa palavra, todos os corpos de que se compõe a poderosa máquina do mundo não subsistem sem um espírito, e o seu *ser* é serem percebidas ou conhecidas; conseqüentemente, enquanto eu ou qualquer outro espírito criado não temos delas percepção atual, não têm existência ou subsistem na mente de algum Espírito eterno; sendo perfeitamente ininteligível e abrangendo todo o absurdo da abstração atribuir a uma parte delas existência independente do espírito. Para ver isto bem claramente, o leitor só precisa refletir e tentar separar no pensamento o *ser* de um objeto sensível do seu *ser percebido*.

7. De tudo isto se segue que só há uma substância, o espírito, o percipiente. Mas para prová-lo considerem-se as qualidades sensíveis, cor, figura, movimento, cheiro, sabor, etc., isto é, as idéias, percebidas pelos sentidos. Ora, para uma idéia, existir em coisa não percipiente envolve contradição, porque ter uma idéia é o mesmo que percebê-la; portanto, aquilo onde cor, figura e qualidades análogas existem tem de percebê-las; de onde não poder haver substância não pensante ou *substractum* daquelas idéias.

8. Pode alegar-se que embora as idéias não existam sem o espírito talvez haja coisas *semelhantes* de que elas sejam cópia, existentes sem o espírito numa substância inconcebível. Respondo que uma idéia só pode ser semelhante a uma idéia; uma cor ou uma forma só pode assemelhar-se a outra cor ou forma. Se examinarmos um pouco o nosso pensamento acharemos a impossibilidade de conceber qualquer semelhança exceto entre as nossas idéias. Torno a perguntar se aqueles supostos originais ou coisas externas de que as nossas idéias seriam cópia ou representação são perceptíveis ou não. Se são, são idéias e esta ganha a causa; se me dizem que não são, convido quem quer que seja a achar sentido em afirmar a semelhança de uma cor com alguma coisa invisível; a do áspero ou macio com alguma coisa intangível, e assim por diante.

9. Houve quem fizesse distinção entre qualidades *primárias* e *secundárias*, contando nas primeiras a extensão, forma, movimento, repouso, solidez ou impenetrabilidade e número; nas segundas, as qualidades sensíveis, como cor, som, sabor, etc. Destas concordam não terem semelhança com algo existente fora do espírito, ou impercebido, mas pretendem que as idéias de qualidades primárias sejam imagens de coisas existentes fora do espírito em uma substância impensante a que dão nome *matéria*. Por *matéria* há de entender-se uma substância inerte e não sensível em que subsistem atualmente extensão, figura e movimento. Mas, como vimos, é evidente que extensão, figura e movimento são apenas idéias existentes no espírito, e a idéia só pode asseme-

lhar-se a outra idéia; portanto, nem elas nem os seus arquétipos podem existir em uma substância incapaz de perceber. De onde a verdadeira noção da chamada *matéria* ou *substância corpórea* envolver contradição.

10. Os que afirmam existirem as qualidades primárias — figura, movimento, etc. — fora do espírito em substância impensante, ao mesmo tempo o negam das secundárias: calor, som, frio, quente e outras, só existentes no espírito, dependentes e derivadas da diversa grandeza, textura e movimento das partículas da matéria; consideram isto uma verdade demonstrável sem exceção. Ora, se estas qualidades originais forem inseparáveis das outras qualidades sensíveis e incapazes de abstração mesmo em pensamento, segue-se que existem somente no espírito. Que alguém reflita e veja se pode abstrair e conceber a extensão e movimento de um corpo sem todas as outras qualidades sensíveis. Por mim, não consigo formar idéia de um corpo móvel e extenso sem dar-lhe alguma cor ou outra qualidade sensível das que se reconhece existirem só no espírito. Em resumo, extensão, figura, movimento são inconcebíveis separadas das outras qualidades. Onde existam portanto as outras qualidades sensíveis, essas devem existir também, isto é, no espírito e em nenhuma outra parte.

11. Repito: *grande* e *pequeno, rápido* e *lento* só existem no espírito, por serem inteiramente relativos, mudáveis com a posição e ordem dos órgãos dos sentidos. Portanto, a extensão existente fora do espírito não é grande nem pequena, o movimento nem rápido nem lento, isto é, não são nada. Pode alegar-se que se trata de extensão e movimento em geral; vemos assim quanto a doutrina das substâncias móveis extensas, existentes fora do espírito, depende da singular doutrina das *idéias abstratas*. E aqui não posso deixar de notar quanto a vaga e indeterminada descrição da matéria ou substância corpórea, introduzida pelos modernos filósofos nos seus princípios, se parece com a velha e ridiculizada de *matéria prima,* de Aristóteles e seus prosélitos. Sem extensão não se concebe a solidez; logo, demonstrado que a extensão não existe numa substância inconcebível, o mesmo será verdadeiro da solidez.

12. O *número* é total criação do espírito, e, ainda quando outras qualidades pudessem existir sem ele, basta considerar que a mesma coisa difere quanto ao número conforme o ponto de vista do espírito; assim a mesma extensão pode exprimir-se por um, três, ou trinta e seis, conforme referida à jarda, ao pé ou à polegada. "Número" é tão sensivelmente relativo, e dependente do entendimento humano, que espanta possa alguém pensar na sua existência absoluta, fora do espírito. Dizemos "um livro", "uma página", "uma linha", e todos são unidades embora contenham várias outras. E em cada exemplo, é evidente, a unidade refere-se a uma combinação particular de idéias arbitrariamente jungidas pelo espírito.

13. *Unidade.* Alguns a consideram, bem sei, uma idéia simples que acompanha todas as outras no espírito. Não acho em mim tal idéia correspondente à palavra "unidade" e se a tivesse talvez não pudesse deixar de encontrá-la; pelo contrário, seria a mais familiar do meu entendimento, pois se diz que acompanha todas as outras idéias, e é percebida por todos os modos da sensação e da reflexão. Para não dizer mais, é uma *idéia abstrata.*

14. Acrescentarei que, do modo como filósofos modernos provam a existência de certas qualidades na matéria ou fora do espírito, outro tanto poderia provar-se de quaisquer outras qualidades sensíveis. Assim, por exemplo, diz-se que o frio e o calor são afecções do espírito e não semelhanças de seres reais, existentes nas substâncias corpóreas que os excitam, porque o mesmo corpo pode parecer frio a uma mão e quente a outra. Por que não dizer o mesmo de figura e extensão, visto o mesmo olho em posições diferentes ou olhos de diversa contextura na mesma posição as verem diversamente, e por isso elas não poderem ser imagens de alguma coisa fixa e determinada fora do espírito? Repito: é certo que a doçura não está no objeto sápido, porque sem alteração do objeto o doce pode volver-se amargo, como durante a febre ou pelo paladar viciado de qualquer modo. Não será razoável dizer que o movimento não está fora do espírito, notando que,

se a sucessão das idéias no espírito se torna mais rápida, o movimento, como se sabe, parece mais lento sem qualquer alteração de um objeto externo?

15. Em suma, considerando os argumentos aduzidos para provar que sabores e cores só existem no espírito, achar-se-á que provam o mesmo da extensão, figura e movimento — embora deva reconhecer-se que este método de argumentar não demonstra tanto a inexistência de extensão ou cor em um objeto externo quanto o fato de que nós não conhecemos pelos sentidos a verdadeira extensão e a cor do objeto. Mas os argumentos ulteriores mostram ser impossível existir a cor ou extensão ou qualquer qualidade sensível em um sujeito não pensante, fora do espírito, ou que na verdade algo exista como objeto exterior.

16. Examinemos a opinião comum. Diz-se "extensão" um modo ou acidente da matéria, e "matéria" o *substractum* que a suporta. Gostaria que me explicassem o que se entende por matéria, *suporte* da extensão. Direis: Não tenho idéia da matéria, por isso não posso explicá-la. Respondo: Se não tendes idéia positiva, entretanto se lhe ligais algum significado, deveis ter uma idéia relativa de matéria; se não sabeis o que ela é, deveis saber a relação em que ela está com os acidentes e o que se entende por ser "suporte" deles. Decerto, "suporte" não tem aqui o sentido usual e literal — como quando se diz que os pilares suportam a construção; em que sentido há de então entender-se?

17. Se interrogarmos sobre isto os melhores filósofos, vê-los-emos concordes em atribuir a "substância material" apenas o sentido do *ser em geral,* juntamente com a noção relativa de suporte de acidentes. A idéia geral do Ser parece-me a mais abstrata e incompreensível de todas; quanto ao suporte de acidentes, como já notamos, não pode entender-se no sentido comum das palavras; deve ser outro mas não nos dizem qual. Assim, quando considero as duas partes ou ramos do significado das palavras *"substância material",* convenço-me de que não têm sentido distinto. Mas para que levar mais longe a laboriosa discussão do *substractum* material ou suporte da figura, movimento e outras qualidades sensíveis? Não se supõe que têm existência fora do espírito? E isto não repugna diretamente, além de ser inconcebível?

18. Mas supondo possível existirem fora do espírito substâncias sólidas, figuradas, móveis, correspondentes às nossas idéias de corpos, como nos é possível sabê-lo? Ou o sabemos pelos sentidos ou pela razão. Pelos sentidos só conhecemos as nossas sensações, idéias, ou as coisas imediatamente percebidas pelos sentidos, dêem-lhes o nome que quiserem; mas não nos informam de coisas existentes fora do espírito ou impercebidas, semelhantes às percebidas. Nisto até os materialistas concordam. Resta, pois, se temos algum conhecimento de coisas exteriores, que tem de ser pela razão, inferindo a existência do imediatamente percebido pelos sentidos. Mas como pode a razão induzir-nos a crer na existência dos corpos fora do espírito, daquilo que percebemos, se até os defensores da matéria não pretendem haja conexão necessária entre eles e as nossas idéias? Todos afirmam (e o que respeita a sonhos, frenesis e coisas análogas põe o caso fora de discussão) que *é possível sermos afetados por todas as idéias atuais, embora não houvesse corpos exteriores semelhantes a elas.* É pois evidente a desnecessidade de corpos exteriores à produção das nossas idéias, desde que nos concedem que elas são produzidas às vezes e podem talvez sê-lo sempre na mesma ordem presente, sem o seu auxílio.

19. Mas, embora assim seja, pode talvez pensar-se mais fácil conceber e explicar o modo de produção das sensações supondo a semelhança de corpos externos, em vez de outro processo; assim pode ser provável haver corpos que excitem as suas idéias no nosso espírito. Mas nem isso; porque, ainda concedendo aos materialistas os seus corpos externos, eles mesmos reconhecem nada adiantar quanto à produção das idéias, por não poderem compreender a ação de um corpo sobre um espírito ou como é possível ele imprimir no espírito uma idéia. De onde é evidente que nenhuma razão há de supor matéria ou substâncias corpóreas na produção de idéias e sensações nossas, dada a concordância em que ela continua inexplicável com ou sem essa hipótese. Portan-

to, se fosse possível existirem corpos fora do espírito, afirmá-lo seria uma opinião bastante precária; corresponderia a supor, sem razão alguma, que Deus criara inúmeros seres que não serviam absolutamente para nada.

20. Em suma, se houvesse corpos externos nunca poderíamos sabê-lo; e se não houvesse, devemos ter as mesmas razões de pensar que haveria o que temos agora. Supondo (possibilidade incontestável) uma inteligência sem o auxílio de corpos estranhos, afetada pela mesma série de sensações e idéias na mesma ordem e com a mesma intensidade das nossas, pergunto se essa inteligência não teria razão de crer na existência de substâncias corpóreas, representadas pelas suas idéias impressas no seu espírito, assim como nós temos para poder acreditar o mesmo. Não há dúvida. Consideração que bastaria a qualquer pessoa razoável para suspeitar da força dos seus mesmos argumentos a favor da existência de corpos fora do espírito.

21. Depois disto, se fosse necessário juntar alguma prova contra a existência da matéria, eu poderia exemplificar com muitos erros e dificuldades (não falando de impiedade) resultantes da doutrina; inúmeras controvérsias e discussões em filosofia e não poucas de grande importância em religião; mas não entrarei aqui em pormenores, tanto por serem inúteis argumentos *a posteriori* para confirmar o que, se não erro, ficou provado *a priori;* como por ter ocasião mais adiante de falar um pouco a esse respeito.

22. Receio ter dado razão de me acusarem de desnecessariamente prolixo ao tratar deste assunto. Em verdade, para que serve dilatar o que pode demonstrar-se em uma ou duas linhas a quem for capaz de breve reflexão? Basta examinar o pensamento próprio e tentar conceber a possibilidade de um som, figura, movimento ou cor existirem fora do espírito ou impercebidos. Esta simples tentativa pode talvez revelar que se defende uma contradição radical. De modo que me basta pôr assim a questão em conjunto: Se podeis conceber possível para uma substância móvel extensa, ou em geral para qualquer idéia ou coisa semelhante a uma idéia, existir fora do espírito percipiente, dar-vos-ei plena razão, e afirmarei a existência de todos esses corpos exteriores que pretenderdes, ainda que só possais dar-me como razão acreditar na sua existência ou indicar algum uso para o que se supõe existir. Isto é, a simples possibilidade da verdade da vossa opinião passará por argumento demonstrativo.

23. Mas — dir-me-eis — nada mais fácil do que imaginar por exemplo árvores em um parque, ou livros em uma estante e ninguém para percebê-los. Respondo que na verdade não é difícil; mas que é isso senão formardes no espírito certas idéias a que dais nome de livros e árvores, omitindo ao mesmo tempo formar idéia daquilo que os percebe? Mas não pensais vós mesmos neles durante esse tempo? Isto, portanto, nada importa ao caso. Só mostra que podeis formar idéias no vosso espírito, mas não que os objetos do vosso pensamento existam fora do espírito. Para contestá-lo é necessário que os concebais existentes e não pensados, o que evidentemente repugna. Ao esforçarmo-nos no máximo para conceber a existência de corpos externos, contemplamos sempre e somente as nossas próprias idéias. Mas como o espírito não se conhece a si mesmo, ilude-se crendo conceber corpos existentes e não pensados ou fora do espírito embora ao mesmo tempo sejam por ele apreendidos ou existam nele. Uma breve atenção mostra a verdade evidente do que fica dito e desnecessita a insistência em demonstrar a inexistência da *substância material.*

24. É muito simples depois disto saber se podemos compreender o significado de *existência absoluta de objetos sensíveis em si mesmos ou fora do espírito.* Para mim é evidente encerrarem estas palavras uma contradição direta ou não terem significado algum. Para disto convencer outros não conheço melhor e mais pronto caminho do que pedir-lhes que examinem cuidadosamente os seus pensamentos; assim aparecerá o vazio e a contradição, e basta para convencer. Neste ponto insisto: "existência absoluta de coisas não pensantes" são palavras contraditórias ou sem sentido. É o que repito e inculco e maximamente recomendo ao atento pensar do leitor.

25. Todas as nossas idéias, sensações, noções ou coisas percebidas, sob qualquer designação, são visivelmente inativas, sem poder ou agência alguma; uma idéia ou objeto do pensar não pode alterar outra; para ver que assim é basta uma simples observação das nossas idéias. Desde que elas no todo e em cada parte só existem no espírito, segue-se que nelas só há o que é percebido; mas por mais que alguém examine as suas idéias, dos sentidos ou da reflexão, não encontrará nelas qualquer força ou atividade; portanto, tal coisa não se contém nelas. Uma breve atenção nos mostrará que o ser de uma idéia implica a sua passividade e inércia, tal que é impossível a uma idéia fazer seja o que for, ou, estritamente, ser causa de alguma coisa; nem pode ser semelhança ou modelo de um ser ativo, como evidentemente resulta o parágrafo 8. De onde não poderem extensão, figura e movimento ser causa de sensações nossas. Dizer, portanto, que elas são efeito de forças resultantes de configuração, número, movimento e forma dos corpúsculos, é decerto falso.

26. Percebemos uma série contínua de idéias, algumas recentemente excitadas, outras mudadas ou desaparecidas. Há pois alguma causa destas idéias de que elas dependem, que as produz e transforma. Que esta causa não pode ser uma qualidade ou idéia ou combinação de idéias, mostra-o o parágrafo anterior. Deve portanto ser uma substância; mas já vimos que não há substância corpórea ou material; resta, portanto, que a causa das idéias seja uma substância ativa incorpórea ou Espírito.

27. Um espírito é um ser simples, indivíduo, ativo; quando percebe idéias chama-se *entendimento* e quando produz ou de outro modo opera com elas chama-se *vontade;* daqui não haver *idéia* de alma ou espírito; porque, sendo passivas e inertes, as idéias (v. § 25) não podem representar para nós, por meio de imagem ou semelhança, aquilo que age. Uma breve atenção mostra a impossibilidade de uma idéia semelhante a um princípio de movimento e mudança de idéias. Tal é a natureza do *espírito,* daquilo que atua, que não pode ser percebido de si mesmo e apenas pelos efeitos produzidos. Se alguém duvida desta verdade, reflita e tente fazer idéia de uma força ou ser ativo e se tem idéia de duas forças principais chamadas *vontade* e *entendimento,* distintas entre si, assim como de uma terceira idéia de substância ou ser em geral, com a noção relativa do seu suporte ou sujeito das referidas forças, que tem o nome de *alma* ou *espírito.* Isto é o que alguns defendem; mas, tanto quanto posso julgar, as palavras *vontade, alma, espírito* não significam idéias diferentes nem, na verdade, idéia alguma, senão algo diferente das idéias e que sendo agente não pode ser semelhante a ou representado por uma idéia qualquer. Embora deva dizer-se ao mesmo tempo que temos alguma *noção* de alma, espírito, e das operações do espírito, como querer, amar, odiar; assim como sabemos ou compreendemos o sentido destas palavras.

28. Posso excitar idéias no meu espírito, e variar e mudar a cena à minha vontade. Basta querer e logo qualquer idéia surge na minha imaginação; e por igual capacidade se oblitera e dá lugar a outra. Este fazer e desfazer de idéias é precisamente o espírito ativo. Isto é certo e assente na experiência; mas, quando pensamos em agentes não-pensantes ou em excitar idéias exclusivas de volição, estamos a divertir-nos com palavras.

29. Mas, seja qual for o meu poder sobre os meus pensamentos, as idéias *percebidas pelos* sentidos não dependem por igual da minha vontade. Quando abro os olhos de dia não posso escolher se verei ou não, nem determinar os objetos particulares que se me apresentam à vista; como para o ouvido e para os outros sentidos as idéias neles impressas não são criaturas da minha vontade. Há, portanto, alguma outra vontade ou espírito que os produz.

30. As idéias dos sentidos são mais fortes, vivas e distintas do que as da imaginação; têm estabilidade, ordem e coerência e não são produzidas por acaso como freqüentemente as que são efeito da vontade humana, senão que formam cadeias ou séries de admirável conexão; prova suficiente da sabedoria e benevolência do Autor. Ora, as regras ou métodos estabelecidos segundo os

quais o espírito excita em nós as idéias dos sentidos são as chamadas *leis da natureza;* conhecemos por experiência que tais ou tais idéias são acompanhadas de tais ou tais outras no curso ordinário das coisas.

31. Isto dá-nos uma espécie de antevisão que nos permite regular a nossa ação para utilidade da vida. De contrário estaríamos sempre perplexos; não saberíamos como proceder para conseguir o menor prazer ou evitar a menor dor dos sentidos; que o alimento nutre, o sono restaura e o fogo aquece; que semear no tempo próprio é o caminho para fazer a colheita; e em geral que certos meios são adequados para chegar a certos fins, sabemo-lo não por alguma conexão entre idéias mas por observações de leis regulares da natureza, sem o que tudo seria confusão, e o adulto não saberia conduzir-se melhor nos negócios do que um recém-nascido.

32. Este trabalho insistente e uniforme que tão claro mostra a bondade e sabedoria do Espírito soberano cuja vontade constitui as leis da natureza, está tão longe de conduzir para Ele os nossos pensamentos, que antes os leva a perseguir causas segundas. Quando vemos certas idéias dos sentidos constantemente seguidas por outras, sem o termos feito nós, atribuímos poder e atividade às idéias e julgamos ser uma coisa causa de outra, embora nada seja mais absurdo e ininteligível. Assim, por exemplo, tendo visto certa figura luminosa e redonda e ao mesmo tempo recebido a idéia ou sensação chamada calor, concluímos que o sol é a causa do calor. Do mesmo modo ao perceber o movimento e colisão de corpos acompanhada de som, pendemos a crer seja este o efeito daqueles.

33. As idéias impressas nos sentidos pelo Autor da natureza chamam-se *objetos reais;* e as excitadas na imaginação, por menos regulares, vivas e constantes, designam-se mais propriamente por *idéias* ou *imagens* de coisas que copiam ou representam. Mas as nossas sensações, embora nunca fossem vivas e claras, são no entanto idéias, isto é, existem no espírito ou são por ele percebidas como as que ele mesmo forma. Às idéias dos sentidos atribui-se realidade maior, por mais fortes, ordenadas e coerentes do que as criadas pelo espírito; isso não prova existam fora dele. São também menos dependentes do espírito ou substância pensante que as percebe porque as provoca a vontade de um espírito mais poderoso; mas são *idéias* e nenhuma idéia forte ou fraca pode existir senão no espírito que a percebe.

34. Antes de prosseguir, importa responder a objeções prováveis contra os princípios até aqui apresentados. Se parecer prolixo aos de apreensão rápida, espero me perdoem, pois nem todos compreendem igualmente estas coisas e eu desejo que todos me compreendam.

Primeiro. Objetar-se-á que por estes princípios todo o real e substancial do mundo desaparece, ficando em seu lugar um esquema quimérico de *idéias.* Tudo que existe, existe só no espírito, quer dizer, é puramente nocional. Que são pois sol, lua, estrelas? Que pensar de casas, rios, montanhas, árvores, pedras? E do nosso próprio corpo? É tudo quimera e fantasia? A tudo que de igual modo pode objetar-se respondo que pelos princípios expostos não nos privamos de coisa alguma na natureza. Quanto vemos, sentimos, ouvimos, ou de qualquer modo concebemos ou entendemos, fica tão seguro e real como sempre. Há uma *rerum natura* e a distinção entre realidade e quimeras mantém a sua força total. Isto é evidente pelos parágrafos 29, 30 e 33, onde mostrei o que deve entender-se por *objeto real* em oposição a *quimeras* ou idéias de nossa própria criação; mas umas e outras existem no espírito e nesse sentido são *idéias.*

35. Não argumento contra a existência de alguma coisa que apreendo pelos sentidos ou pela reflexão. O que os olhos vêem e as mãos tocam existe; existe realmente, não o nego. Só nego o que os *filósofos* chamam matéria ou substância corpórea; e fazendo-o não há prejuízo para o resto da humanidade, que, ouso dizer, nada perderá. O ateu precisa da cor de um nome vazio, para base da sua impiedade; e os filósofos acham talvez que perderam uma grande ocasião para fúteis discussões.

36. Se alguém pensa que isto não concorda com a existência e realidade das coisas, nada compreendeu das premissas que apresentei nos termos mais claros que pude. Vejamos um resumo do já dito. Há substâncias espirituais, espíritos ou almas humanas que em si mesmas excitam idéias à vontade; mas são fantasias, fracas e instáveis relativamente às dos sentidos, que sendo impressas neles por certas regras ou leis da natureza provocam efeitos da alma com maior força e amplitude do que os espíritos humanos. Diz-se que essas têm mais realidade do que as outras, entendendo-se que afetam mais, são mais ordenadas e distintas e não são ficções do espírito percipiente. Neste sentido, o sol que vejo de dia é o sol real e o que imagino de noite é a idéia do primeiro. No sentido de "realidade" aqui dado, é evidente que cada vegetal, estrela, mineral e em geral cada parte do sistema é um ser real tanto pelos nossos princípios como por outros quaisquer. Se outros entendem diferentemente o termo "realidade", convido-os a examinar bem o seu próprio pensamento.

37. Pode insistir-se em que rejeitamos as substâncias corpóreas. Respondo que tomada a palavra "substância" no sentido vulgar — combinação de qualidades sensíveis como extensão, solidez, peso e outras —, não podem acusar-me de negá-la. Mas, tomada no sentido filosófico — suporte de acidentes ou qualidades fora do espírito —, então concordo que a rejeitei, se pode falar-se em rejeitar o que nunca teve existência nem na imaginação.

38. Mas afinal — dir-se-á — parece bem singular dizer que comemos, bebemos ou vestimos idéias. Concordo. Não tendo a palavra "idéia" no uso vulgar o sentido de combinações de qualidades sensíveis chamadas "coisas", é certo que tal expressão na fala corrente seria estranha e ridícula, mas isso nada tem com a verdade da proposição, correspondente apenas a afirmar que comemos e vestimos coisas percebidas imediatamente pelos sentidos. A aspereza ou suavidade, a cor, o sabor, o calor, a figura e qualidades análogas que combinadas constituem as várias espécies de víveres e de vestuário, vimos que só existem no espírito percipiente; e isto é tudo que se entende ao chamar-lhes "idéias", palavra que, se fosse tão usada como "coisas", não seria mais singular ou ridícula do que ela. Não discuto a propriedade mas a verdade da expressão. Portanto, se concordardes comigo que comemos, bebemos e vestimos objetos dos sentidos, inexistentes se não percebidos ou fora do espírito, concederei logo que é mais próprio e acorde com o costume chamar-lhes coisas em vez de idéias.

39. Se se pergunta por que o termo "idéia" em vez do costumado termo "coisa", respondo que por duas razões: primeiro, porque a palavra "coisa" contraposta a "idéia" faz supor em geral algo existente fora do espírito; segundo, porque "coisa" é mais extensivo do que "idéia", porque abrange tanto o espírito pensante como as idéias. Ora, existindo os objetos dos sentidos apenas no espírito, e sendo impensantes e inertes, prefiro designá-los pela palavra "idéia", que implica essas propriedades.

40. Pode haver quem replique não aceitar os argumentos mais plausíveis contra a certeza dos seus sentidos. Pois seja. Por mais alto que eleve a certeza dos sentidos, estarei de acordo. O que vejo, ouço, sinto, existe, isto é, percebo-o e não duvido mais disso do que do meu próprio ser. Mas não vejo que o testemunho dos sentidos seja prova de alguma coisa não percebida por eles. Não pretendemos fazer céticos ou duvidar dos sentidos; pelo contrário, damos-lhes toda a força e importância imagináveis; nem há princípios mais opostos ao ceticismo do que os expostos, como vamos claramente mostrar.

41. *Segundo*. Pode objetar-se a grande diferença entre o fogo real, por exemplo, e a idéia do fogo, entre sonhar ou imaginar que alguma coisa está a arder, e estar de fato. Se suspeitais ver apenas a idéia de fogo, pondo lá a mão convencer-vos-eis com o testemunho. Isto e coisas semelhantes se alegam em oposição à nossa doutrina. Pelo que fica dito, a resposta é evidente. Só acrescentarei que, se o fogo real é diferente da idéia do fogo, também a dor por ele causada é dife-

rente da idéia de dor e ninguém pretenderá que a dor real é ou pode ser em algo não percipiente ou fora do espírito mais do que a sua idéia.

42. *Terceiro.* Pode alegar-se que vemos coisas fora de nós ou a distância e portanto não existem no espírito; sendo absurdo estarem coisas à distância de muitas milhas tão próximas de nós como os nossos pensamentos. Em resposta lembro que em sonho muita vez percebemos coisas a grande distância e por isso se reconhece que só têm existência no nosso espírito.

43. Mas, para melhor esclarecimento do ponto, considere-se como é que a vista percebe a distância e coisas colocadas a distância. Porque a nossa visão do espaço externo e dos corpos nele existentes, mais perto ou mais longe, parece implicar alguma oposição ao que ficou dito sobre a sua existência em parte alguma fora do espírito. Esta dificuldade deu origem ao meu *Ensaio sobre uma Nova Teoria da Visão,* publicado não há muito, onde se mostra que a distância ou exterioridade nem é percebida imediatamente pela vista, nem apreendida por meio de linhas e ângulos ou por qualquer coisa em necessária conexão com isso; é apenas sugerida ao pensamento por certas idéias visíveis e sensações ligadas à visão, que na sua natureza não têm relação ou semelhança nem com a distância nem com as coisas colocadas a distância; mas por uma conexão aprendida na experiência significam-nas e sugerem-no-las, do mesmo modo que as palavras de uma linguagem sugerem as idéias que significam; tanto que, um cego de nascença, adquirida a vista, não poderia a princípio pensar se as coisas que via estavam fora do seu espírito ou colocadas a alguma distância (v. § 41 desse tratado).

44. As idéias de vista e tato são espécies distintas e heterogêneas. *As primeiras são marcas e prognósticos das segundas.* Que os objetos da vista não existem fora do espírito nem são imagens de coisas externas já se mostrou nesse tratado; embora o contrário se suponha verdadeiro quanto aos objetos tangíveis; não que fosse necessário supor o erro vulgar para estabelecer a noção ali contestada, mas por ser intuito meu exprimi-lo e refutá-lo em um discurso sobre a *visão.* Estritamente, as idéias da vista, quando por elas apreendemos a distância e coisas distantes, não nos sugerem estas; só nos advertem de que as idéias do tato estarão no nosso espírito a tal ou tal distância no tempo em conseqüência de tais e tais atos. É evidente, pelo já dito e no parágrafo 147 do *Ensaio sobre a Visão,* que as idéias visíveis são a linguagem em que o supremo Espírito nos informa das idéias táteis que vai imprimir em nós se excitarmos este ou aquele movimento no nosso corpo. Para maior informação neste ponto, reporto-me ao ensaio citado.

45. *Quarto.* Pode objetar-se que destes princípios se conclui serem as coisas a cada momento aniquiladas e recriadas. Os objetos dos sentidos só existem quando percebidos; as árvores no jardim, as cadeiras na sala só existem enquanto alguém as percebe. Fechando os olhos, desaparece todo o mobiliário, e simplesmente abrindo-os de novo é criado. Em resposta remeto o leitor aos parágrafos 3, 4, etc., e desejo que pense se a atual existência de uma idéia significa alguma coisa além do seu ser percebida. Por mim, depois da mais cuidadosa reflexão, não vejo outro sentido possível nestas palavras; e mais uma vez convido o leitor a examinar o seu pensamento e não se deixar levar por palavras. Se ele pode conceber que idéias ou seus arquétipos existam impercebidos, perco a causa; se não pode, concordará que é desarrazoado defender o que não conhece, e pretender censurar-me como absurdo o não assentir em proposições afinal destituídas de sentido.

46. Deve notar-se quanto os princípios aceitos da filosofia estão cheios destas pretensas absurdezas. Parece absurdo espantoso a aniquilação de todos os objetos quando fecho os olhos; mas não é o que os filósofos comumente aceitam, concordando que luz e cores (único objeto imediato da vista) são meras sensações só existentes enquanto percebidas? Mais: parece talvez incrível sejam as coisas criadas em cada momento, embora esta noção seja comumente ensinada nas escolas. Porque os escolásticos, apesar de aceitarem a existência da matéria, e que a máquina do mundo é constituída por ela, opinam que ela não pode subsistir sem a conservação divina, que expõem como criação contínua.

47. Além disso, uma breve reflexão nos mostrará que, mesmo concedida a existência da matéria ou substância material, seguir-se-á inevitavelmente dos princípios geralmente admitidos que nenhum corpo particular de qualquer espécie pode existir sem ser percebido. É evidente, pelos parágrafos 11 e seguintes, que a matéria defendida pelos filósofos é alguma coisa incompreensível, sem nenhuma qualidade particular das que distinguem um do outro os corpos percebidos pelos nossos sentidos. Para maior clareza deve notar-se que a divisibilidade infinita da matéria é agora universalmente aceita pelo menos pelos mais considerados filósofos, que a demonstram pelos princípios reconhecidos, sem exceção. Segue-se daqui um infinito número de partes de cada partícula de matéria que não são percebidas pelos sentidos. A razão, portanto, de um corpo parecer uma grandeza finita ou apresentar aos sentidos um número finito de partes, não é por não conter mais, visto elas serem em número infinito, mas não serem os sentidos bastante agudos para discerni-las. Na proporção em que os sentidos se tornam mais agudos, percebem maior número de partes do objeto, isto é, o objeto parece maior, a sua figura varia, aquelas extremidades antes imperceptíveis parece agora limitarem-se em linhas e ângulos diferentes dos percebidos por sentidos obtusos. Enfim, depois de várias mudanças de grandeza e forma, tornados os sentidos infinitamente agudos, o corpo parecerá infinito. Entretanto não houve alteração no corpo; só nos sentidos. Todo o corpo é, portanto, se considerado em si mesmo, infinitamente extenso e em conseqüência sem forma ou figura. Donde se segue que, embora nós neguemos a existência da matéria, contudo é certo que os mesmos materialistas são forçados pelos seus princípios a reconhecer que nem os corpos particulares percebidos pelos sentidos nem alguma coisa semelhante existe fora do espírito. A matéria, digo, e cada sua partícula é, de acordo com eles, infinita e informe, e o espírito constrói toda a variedade de corpos constitutivos do mundo visível, onde nenhum existe senão enquanto percebido.

48. Sendo assim, a objeção do parágrafo 45 não pode racionalmente atacar os princípios postos nem opor-se às nossas noções. Porque de afirmarmos que os objetos são idéias e não podem existir impercebidos não se conclui só terem existência quando percebidos por nós, desde que pode outro espírito percebê-los e nós não. Dizer que os corpos não têm existência fora do espírito não quer dizer neste ou naquele espírito particular mas em todos. Não se segue, portanto, desses princípios que os corpos sejam aniquilados em cada instante ou não existam no intervalo das nossas percepções.

49. *Quinto*. Pode talvez objetar-se que, se extensão e forma só existem no espírito, então o espírito é extenso e tem forma, pois a extensão é modo ou atributo (para falar com os escolásticos) predicado do sujeito em que existe. Respondo que tais qualidades estão no espírito apenas como percebidas por ele, não como *modo* ou *atributo* mas como *idéia;* donde não deriva que a alma ou espírito seja extenso, porque a extensão existe nele somente assim; como não se conclui ser ele vermelho ou azul, por estas cores, no acordo geral, existirem nele e não em outra parte. As opiniões dos filósofos sobre sujeito e modo parecem ininteligíveis e sem base. Por exemplo, nesta proposição — "um dado é duro, extenso e quadrado" — querem que a palavra "dado" designe um sujeito ou substância, diferente de dureza, extensão e forma, seus predicados, e em que elas existem. Eu não compreendo que um dado pareça algo distinto dos seus modos e acidentes; dizer que um dado é duro, extenso, quadrado, não é atribuir tais qualidades a um sujeito que os suporta e de que difere, mas apenas explicar o sentido da palavra "dado".

50. *Sexto*. Direis que tem havido muitas coisas explicadas por matéria e movimento; pondo-as de lado destruir-se-á toda a filosofia corpuscular e subverter-se-ão os princípios mecânicos aplicados com tanto êxito à interpretação dos fenômenos. Em suma, quaisquer que sejam os progressos no estado da natureza, todos os filósofos procedem na hipótese da existência real da matéria ou substância corpórea. Respondo que não há fenômeno algum explicado nessa hipótese que não possa explicar-se sem ela, como se vê pela indução de particulares. Explicar fenômenos é exatamente mostrar por que, em que ocasiões nos afetam tais ou tais idéias. Mas como pode a matéria operar no espírito ou produzir nele uma idéia, eis o que nenhum filósofo pode explicar; é, pois,

evidente que a matéria de nada serve em filosofia natural. Demais, quem pretende explicar as coisas não o faz pela substância corpórea mas por figura, movimento, e outras qualidades que na verdade são meras idéias e, portanto, não podem ser causa de coisa alguma, como se mostrou (v. § 125).

51. *Sétimo.* Pode perguntar-se ainda se não é absurdo banir causas naturais e adstringir tudo a operação imediata de espíritos. Com tais princípios não devemos continuar a dizer que o fogo aquece e a água refresca mas que o espírito aquece e assim por diante. Não seria justamente ridicularizado quem assim falasse? Respondo que sim; nestas coisas devemos "pensar com os doutos, falar como o vulgo". Quem aceita por demonstração o sistema de Copérnico nem por isso deixa de dizer "o sol nasce", "o sol põe-se" ou "chega ao meridiano"; e decerto seria muito ridículo afetar um estilo contrário. Uma breve reflexão sobre o que ficou dito mostra que a linguagem nenhuma alteração recebe da admissão da nossa doutrina.

52. Nas circunstâncias ordinárias da vida conservam-se quaisquer frases, enquanto nos provocam sentimentos ou disposições para agir segundo o nosso bem-estar, mas errôneas se tomadas em sentido estrito e especulativo. Isto é inevitável porque, sendo a propriedade regulada pelo uso, a linguagem serve a opinião aceita, nem sempre a mais verdadeira. Daí ser impossível mesmo ao raciocínio mais rígido e filosófico alterar o caráter e o gênio da língua falada a ponto de nunca dar azo a sofistas de achar dificuldades e inconsistências; mas um leitor sério e simples buscará o sentido pelo fim e teor da conexão do discurso, perdoando os modos imperfeitos de falar, tornados inevitáveis pelo uso.

53. A opinião de que não há causas corpóreas foi já mantida noutro tempo por alguns escolásticos, e por outros dentre os filósofos modernos que, embora aceitando a existência da matéria, entendem que só Deus é causa eficiente imediata de todas as coisas. Viram que entre os objetos dos sentidos nenhum havia com atividade própria. Portanto, isto era igualmente verdadeiro de todos os corpos, por hipótese exteriores ao espírito, e dos objetos imediatos dos sentidos; mas então tinham de supor uma inumerável multidão de seres criados, que eles consideravam incapazes de qualquer efeito na natureza, portanto criados sem qualquer fim, pois Deus poderia ter feito tudo sem eles. Embora possamos aceitá-la como possível, a hipótese é singular e extravagante.

54. *Oitavo.* O consenso universal pode parecer a alguns argumento invencível em favor da matéria, ou da existência de coisas exteriores. Havemos de supor que o mundo todo se enganou? Respondo: primeiro, que uma investigação minuciosa mostrará não serem talvez tantos os que realmente creram na existência da matéria ou de coisas exteriores ao espírito. Estritamente falando, é impossível crer isso, que envolve contradição ou não tem sentido. Deixo ao exame imparcial do leitor averiguar se as expressões antecedentes não são dessa espécie. Em certo sentido, os homens dizem acreditar na existência da matéria, isto é, *atuam* como se a causa imediata das suas sensações nesse momento, e por isso tão presente, fosse um ser insensível e não-pensante: mas não posso conceber que apreendam o verdadeiro sentido das palavras e formulem uma opinião especulativa. Não é o único exemplo de os homens se imporem a si mesmos, imaginando acreditar em proposições freqüentemente ouvidas, embora afinal não pensem nelas.

55. Mas em segundo lugar a adesão pacífica e universal a uma noção é fraco argumento da sua verdade para quem considera o vasto número de preconceitos e opiniões falsas aceitos com a maior tenacidade pela parte irrefletida da humanidade, que é a mais numerosa. Tempo houve em que os antípodas e o movimento terrestre eram tidos por absurdos monstruosos até pelos homens cultos; e, dada a proporção destes com o resto da humanidade, acharemos que nesse tempo aquelas noções só tinham ganho no mundo um lugar desprezível.

56. Pergunta-se a causa deste preconceito e sua aceitação no mundo. Respondo que os

homens, conhecendo que percebem muitas idéias de que não são autores (por não serem excitadas interiormente nem dependerem de operações da vontade), mantêm que essas idéias ou objetos de percepção existem independentes do espírito e fora dele, sem ao menos sonharem a contradição implícita nestas palavras; mas os filósofos, tendo visto claro que os objetos imediatos da percepção não existem fora do espírito, corrigiram de certo modo o erro do vulgo; mas ao mesmo tempo parece terem caído em não menor absurdo, o de que certos objetos existem fora do espírito, ou têm subsistência diferente de ser percebidos, e de que as nossas idéias são apenas imagens ou semelhanças, impressas no espírito por esses objetos. Esta noção dos filósofos tem a mesma causa da anterior, quer dizer, a consciência de não serem autores das suas sensações, que reconheceram provindas do exterior, e por isso deviam ter causa distinta do espírito em que estavam impressas.

57. Suporem as idéias dos sentidos provocadas em nós por coisas semelhantes a elas e não recorrerem ao *espírito,* que só ele pode atuar, pode explicar-se por não terem dado pela repugnância que há, quer em supor coisas exteriores semelhantes às nossas idéias, quer em atribuir-lhes poder ou atividade. Segundo, porque o Supremo Espírito que em nós excita aquelas idéias não é mostrado ou limitado à nossa vista por qualquer coleção particular finita de idéias sensíveis, como os agentes humanos são, pela figura, aspecto, membros e movimentos. Terceiro, porque as suas operações são regulares e uniformes. Se o curso da natureza é interrompido por um milagre, os homens reconhecem a presença de um agente superior; mas, se as coisas seguem o curso ordinário, não excitam a nossa reflexão. A sua ordem e concatenação, embora sejam argumento de grande sabedoria e bondade no seu criador, são tão constantes e familiares para nós, que não as pensamos como efeito imediato de um espírito livre; especialmente desde que inconsistência e mutabilidade na ação, conquanto sejam defeito, se considerem indício de liberdade.

58. *Décimo.* Pode objetar-se que estas noções são incompatíveis com verdades basilares da filosofia e da matemática. Por exemplo, o movimento terrestre é hoje admitido por todos os astrônomos como verdade claramente demonstrada. Mas pelos princípios anteriores, sendo o movimento uma idéia, segue-se que, não sendo percebido, não existe; mas esse movimento não é percebido pelos sentidos. Respondo: a afirmação, bem compreendida, concorda com os princípios anteriores; essa questão consiste apenas em saber se temos razão para concluir, pela observação dos astrônomos, que, uma vez colocados em certas circunstâncias, na posição e à distância conveniente da Terra e do Sol, veríamos a Terra mover-se no conjunto dos planetas, idêntica a qualquer deles; e isto, pelas leis da natureza de que não há razão de duvidar, conclui-se racionalmente dos fenômenos.

59. Podemos, pela sucessão de idéias no espírito, conhecida por experiência, formar, não digo conjeturas incertas, mas predições seguras e bem fundadas sobre as idéias que nos afetarão, em conseqüência de uma grande série de ações; e ajuizar do que nos pareceria, se postos em circunstâncias muito diversas das atuais. Nisto consiste o conhecimento da natureza, que pode conservar o uso e a veracidade de acordo com o que ficou dito. Fácil seria aplicar isto a quaisquer objeções da mesma espécie, sobre a grandeza das estrelas ou outras descobertas em astronomia ou na natureza.

60. *Undécimo.* Pode perguntar-se para que serve a curiosa organização das plantas, o mecanismo das partes do animal. Não podiam os vegetais crescer, enfolhar-se e florir, os animais mover-se com ou sem toda essa variedade de partes internas tão bem imaginadas e reunidas, que sendo idéias não têm poder operativo algum nem conexão com os efeitos correspondentes? Se há um Espírito que produz imediatamente cada efeito por um *fiat* ou ato da Sua vontade, devemos pensar de quanto é fino e artificial nas obras do homem ou da natureza que se faz em vão. Por esta doutrina, conquanto um artífice faça a mola e as rodas e todo o movimento de um relógio, ajustando-o para produzir o movimento desejado, deve pensar que tudo foi em vão, e há uma Inteligência que governa o mostrador e aponta as horas do dia. Então por que não o faz a Inteligência, sem haver o trabalho de regular e acertar os movimentos? Por que não há de servir igual-

mente uma caixa vazia? E como sucede que havendo um erro na marcha do relógio há desordem correspondente nos movimentos, e corrigido por mão hábil volta a estar certo? O mesmo se diga do relógio da natureza, em grande parte tão maravilhoso e sutil que mal pode ver-se pelo melhor microscópio. Em suma, pode perguntar-se como, segundo tais princípios, poderá explicar-se ou apresentar causa final dos inumeráveis corpos e máquinas, construídos com a arte mais sutil, que na filosofia comum têm uso adequado e servem para explicar grande número de fenômenos?

61. A tudo isto respondo: *primeiro,* que, embora haja dificuldade sobre a administração da Providência e o uso designado a várias partes da natureza, essa objeção nada vale contra coisas demonstradas *a priori* com evidência e rigor. *Segundo,* nem os princípios aceitos são isentos de dificuldades semelhantes; pode sempre perguntar-se com que fim Deus seguiu este método circum-agente de instrumentos e máquinas, podendo realizar tudo por simples decisão da Sua vontade, sem qualquer aparato; examinando bem a objeção, pode voltar-se com maior força contra os que crêem na existência das máquinas fora do espírito; já vimos com evidências que solidez, espessura, forma, movimento, etc., não têm *atividade* ou *eficácia* em si mesmos nem podem produzir efeitos na natureza. (V. § 25.) Quem supõe que existem não-percebidos (julgando possível a hipótese) fá-lo manifestamente sem objetivo; desde que o único fim indicado por existirem impercebidos é produzirem efeitos perceptíveis, em verdade só ordenáveis pelo Espírito.

62. Mas para acercarmo-nos da dificuldade deve notar-se que, embora a fabricação daquelas partes e órgãos não seja absolutamente necessária para produzir efeito, é necessária à produção de coisas por via regular e constante, de acordo com as leis da natureza. Há leis gerais que passam através de toda a cadeia de efeitos naturais; conhecem-se pela observação e estudo da natureza, e o homem aplica-as ora a fabricar objetos artificiais para uso e ornamento da vida, ou para explicar vários fenômenos — e a explicação consiste em mostrar a conformidade do fenômeno com as leis gerais da natureza, ora, o que é o mesmo, em descobrir a *uniformidade* na produção de efeitos naturais, como será evidente a quem meditar nos exemplos dados pelos filósofos para dar conta das aparências. Vimos no parágrafo 31 que há um grande e conspícuo uso neste método regular e constante de trabalho, observado pelo Supremo Agente. E é não menos visível que a grandeza particular, figura, movimento e disposição das partes são necessárias não absolutamente para produzir efeito mas para produzi-lo de acordo com as leis mecânicas da natureza. Assim, por exemplo, não pode negar-se que Deus ou a Inteligência que mantém e regula o curso ordinário das coisas poderia, se quisesse, produzir um milagre, causar todos os movimentos de um relógio ainda quando ninguém tivesse preparado nele esses movimentos; mas, se lhe agradou atuar segundo as leis do mecanismo, para sábios fins estabelecidos e mantidos na Criação, é necessária a ação do relojoeiro, que dispõe e ajusta esse movimento, anteriormente à sua produção; como também qualquer desordem nos movimentos e na percepção correspondente, uma vez corrigida, tudo volta a estar certo.

63. Pode acontecer às vezes ser necessário que o Autor da Natureza desenvolva o Seu poder superior às leis, produzindo aparências fora do curso ordinário das coisas. Tais exceções surpreendem o homem e impelem-no ao reconhecimento do Ser Divino; mas têm de ser raras, senão perderiam o efeito. Além disso, Deus, para convencer dos Seus atributos a nossa razão, parece preferir as obras da natureza, reveladoras da harmonia e plano na ação, e indício claro de sabedoria e benevolência do seu Autor, a maravilhar-nos para acreditar n'Ele por fatos anômalos e surpreendentes.

64. Para esclarecer bem esta matéria, observarei que a objeção do parágrafo 60 resume-se nisto: as idéias não são casuais e quaisquer, há nelas ordem e conexão, como de causa e efeito. Há também muitas combinações delas, feitas com regularidade e artifício, semelhantes a instrumentos na mão da natureza, que se diriam ocultas por trás da cena mas operam nas aparências reveladas no teatro do mundo, só visíveis ao olhar curioso do filósofo. Mas, se uma idéia não pode ser causa de outra, para que serve a conexão? E se aqueles instrumentos são puras *percep-*

ções ineficazes no espírito e não produzem efeitos naturais, pergunta-se por que existem; ou, por outras palavras, que razão pode alegar-se de que Deus, depois de examinada a Sua obra, nos tenha mostrado tanta variedade de idéias tão habilmente reunidas e em acordo com a regra; não sendo crível que Ele gastasse (se é lícita a expressão) toda esta arte e regularidade sem objetivo algum.

65. Respondo: primeiro, a conexão das idéias não implica a relação de causa e efeito mas somente a de um *sinal* da coisa *significada*. O fogo que vejo não é causa da dor sentida se me aproximar mas o sinal para me acautelar dele. O ruído que ouço não é efeito de movimento ou colisão de corpos externos mas o sinal disso. Segundo, a razão por que as idéias se formam em máquinas, isto é, regulares e artificiais combinações, é a mesma que para combinar letras em palavras. Essa pluralidade combinatória é necessária para com poucas idéias originais exprimir grande número de efeitos e ações. E para o seu uso permanente e universal essas combinações devem fazer-se segundo *regra* e *sábio plano*. Assim obtemos informação abundante sobre o que devemos esperar de tal ou tal ação, qual o método adequado para provocar tal ou tal coisa; e isto é tudo que eu posso conceber distintamente quando se diz que pela figura, textura e mecanismo interno dos corpos, naturais ou artificiais, podemos conhecer os vários usos e propriedades deles dependentes ou a natureza do objeto.

66. Daqui o ser evidente que as coisas quando abrangidas na noção de causa cooperadora ou concorrente na produção dos efeitos são inexplicáveis e conduzem a absurdos grandes; e, quando vistas apenas como marcas ou sinais para informação nossa, se explicam simplesmente e têm uso próprio e óbvio; procurar entender esses sinais instituídos pelo Autor da Natureza, tal deve ser o esforço do filósofo natural; e não o pretender explicar coisas por causas corpóreas, doutrina que parece ter afastado a mente humana do seu princípio ativo, o Supremo e sábio Espírito "em quem vivemos, nos movemos e somos".

67. *Duodécimo*. Pode objetar-se talvez — apesar de não haver, como vimos, substância inerte, insensível, extensa, móvel, exterior ao espírito, tal qual os filósofos descrevem a matéria — que se alguém separar da idéia de matéria as idéias positivas de extensão, forma, solidez e movimento e disser que por aqueles termos só entende que existe fora do espírito e impercebida, e é *ocasião das nossas idéias* ou a presença com que a Deus apraz excitar-no-las, não parece que neste sentido a matéria não possa existir. Respondo: primeiro, não parece menos absurdo supor uma substância sem acidentes do que acidentes sem substância. Segundo, suposta a existência possível de tal substância, onde existe? No espírito sabemos que não; em qualquer lugar também não, pois que todo lugar ou extensão existe apenas no espírito, como ficou provado; logo, não existe em parte alguma.

68. Examinemos um pouco a descrição feita da *matéria*. Nem atua, nem percebe, nem é percebida; é o que significa substância inerte, insensível, desconhecida; definição inteiramente negativa, exceto a noção relativa de ser suporte; mas não suporta nada, e desejo considerá-la definição de um *não-ente*. Mas, dir-me-eis, é a *ocasião desconhecida* que pela sua presença excita as nossas idéias segundo a vontade de Deus. Ora quereria eu saber como pode ser presente alguma coisa que não é perceptível aos sentidos ou à reflexão, não é capaz de produzir idéias no nosso espírito, não é extensa, não tem forma, nem existe em parte alguma. A expressão "ser presente", assim aplicada, tem de tomar-se em algum sentido singular e abstrato, incompreensível para mim.

69. Vejamos agora o que quer dizer *ocasião*. No uso comum da linguagem significa ou agente de algum efeito, ou alguma coisa que se viu acompanhá-lo ou precedê-lo no curso ordinário das coisas. Aplicada à matéria como ficou descrita, nenhum dos sentidos é válido; diz-se que ela é passiva e inerte, portanto não pode ser causa eficiente. É imperceptível, por privada de todas as qualidades sensíveis; logo, não pode ser ocasião de nossas percepções no segundo sentido; como quando o queimar um dedo se diz ser a ocasião da dor que se segue. Portanto, que pode

pensar-se chamando à matéria uma *ocasião?* Ou o termo não tem sentido ou está muito longe da significação reconhecida.

70. Poderá dizer-se que esta matéria impercebida por nós é percebida por Deus a quem dá ocasião de excitar idéias no nosso espírito; porque, observando que as nossas sensações nos são impressas de modo ordenado e constante, é razoável supô-las produzidas em ocasiões regulares e constantes. Isto é, há certas parcelas de matéria constantes e distintas correspondentes às nossas idéias, que embora não as excitem no nosso espírito ou de algum modo nos afetem diretamente, por nos serem imperceptíveis e passivas, são para Deus que as percebe como ocasiões de lembrar-lhe quando e quais idéias convém imprimir no nosso espírito; assim as coisas seguem de modo constante e uniforme.

71. Respondo: Posta assim a questão da matéria, já não respeita à existência de uma coisa diferente de *espírito* e *idéia* entre percipiente e percebido; mas em saber se não há certas idéias de não sei que espécie no espírito de Deus, que são como sinais ou notas a dirigi-lo na produção de sensações em nós por um método constante e regular, à maneira de um músico dirigido pelas notas musicais para produzir a harmoniosa composição de sons chamada consonância, embora os ouvintes sejam inteiramente ignorantes das notas. Mas esta noção de matéria é extravagante demais para merecer refutação. Além de não se opor ao já dito, isto é, que não há substância impercebida.

72. À luz da razão, da uniformidade das nossas sensações concluiremos a bondade e sabedoria do Espírito que no-las provoca na mente; mas nada mais posso concluir. Para mim é evidente que o ser de um espírito infinitamente sábio, bom e poderoso basta para explicar as aparências da natureza; mas, por *matéria inerte não sensível,* nada sei capaz de conexão com ela, ou de levar a pensar nela. E gostaria de ver alguém explicar desse modo o mais insignificante fenômeno da natureza ou mostrar alguma razão, embora no mais baixo grau de probabilidade, para crer nessa existência ou indicar um sentido tolerável desta hipótese. Quanto a ser a ocasião, creio ter mostrado evidentemente a impossibilidade de sê-lo relativamente a nós. Quando muito pode ser ocasião de Deus provocar em nós idéias; e acabamos de ver o significado disto.

73. Vale a pena refletir um pouco sobre os motivos que induziram os homens a supor a existência da *substância material.* Tendo observado o fim gradual daqueles motivos ou razões, podemos agora tirar-lhe a base. Pensou-se primeiro que forma, cor, movimento e outras qualidades sensíveis ou acidentes existiam fora do espírito; e assim pareceu necessário supor um *substractum* não-pensante onde eles existissem, visto não poderem existir por si mesmos. Depois, tendo visto que o som, a cor e outras qualidades secundárias não existem fora do espírito, deixaram apenas ao *substractum* as primárias, forma, movimento e análogas que conceberam existentes fora do espírito em um suporte material. Mas visto nenhuma poder existir senão em um espírito percipiente, não há razão de continuar a supor a existência da matéria. Ora, é impossível haja tal coisa, se pela palavra entendermos um *substractum impensante* de qualidades ou acidentes, existentes fora do espírito.

74. Mas, concedido pelos mesmos materialistas que a matéria só foi pensada para suporte de acidentes, e posta de parte essa razão, é de esperar que o espírito renuncie sem relutância alguma a uma crença sem outro fundamento; mas tão gravado está o preconceito no nosso pensamento, que é difícil dizer como afastá-lo, e inclinamo-nos, dada a indefensabilidade da *coisa* a conservar ao menos o *nome,* aplicando-o a abstrata e indefinida noção de ser ou ocasião, sem sombra de motivo, tanto quanto posso julgar. Pois que há da nossa parte ou que poderemos perceber entre as idéias, sensações, noções impressas no nosso espírito, de onde se infira a existência de uma ocasião inerte, impensante, impercebida? Por outro lado, da parte de um Espírito onipotente, que pode levar-nos a crê-lo ou sequer suspeitá-lo dirigido por uma ocasião inerte a provocar idéias no nosso espírito?

75. Extraordinário e lamentável exemplo da força do preconceito manter o espírito humano este empenho contra toda a evidência por um estúpido *algo* não-pensante, interpondo assim um como anteparo à providência divina e afastando-a para longe dos negócios do mundo. Mas por mais esforços para manter a nossa crença na *matéria* e até, quando a razão nos desampara, para manter a opinião da simples possibilidade da coisa, e levar-nos a aceitar por efeito de uma imaginação não regrada pelo raciocínio esta mísera possibilidade, apesar de a conclusão de tudo isto ser a da existência de certas *idéias desconhecidas* no pensamento divino; só esta, se alguma há, posso conceber como *ocasião* relativamente a Deus. E isto afinal não é discutir a coisa, mas o nome.

76. Não discutirei, portanto, se há tais idéias no espírito de Deus e se podem chamar-se "matéria"; mas se insistirem na noção de uma substância impensante ou suporte de extensão, movimento e outras qualidades sensíveis, então julgo da maior evidência ser impossível a existência de tal coisa, visto repugnar claramente que tais qualidades existam em ou sejam suportadas por uma substância não percipiente.

77. Dir-se-á no entanto: Embora não exista suporte impensante da extensão ou outras qualidades percebidas, talvez haja alguma substância inerte, não-pensante, ou *substractum* tão incompreensível para nós como as cores para um cego de nascença, por falta de sentido adequado; mas se tivéssemos um novo sentido poderíamos não duvidar da sua existência mais do que um cego da da luz e das cores. Respondo: primeiro, se por *matéria* se entende apenas o desconhecido suporte de desconhecidas qualidades, não importa se existe ou não, por nada termos com isso; e não vejo vantagem em discutir sobre o que não sabemos *que é* nem sabemos *por que é*.

78. Segundo: Se tivéssemos um sentido novo, só poderia fornecer-nos novas idéias ou sensações; e teríamos a mesma razão contra o seu existir em uma substância impensante que já tivemos quanto à forma, cor, movimento e outras. Qualidades, como mostramos, são *sensações* ou *idéias,* só existentes em um espírito percipiente; isto é verdadeiro das idéias presentes como de todas as idéias possíveis.

79. Pode insistir-se em que, se não temos razão para crer na existência da matéria, indicar-lhe o uso ou explicar por meio dela alguma coisa, ou nem conceber o significado do termo, não há contradição em dizer que ela existe e é em geral uma *substância* ou *ocasião de idéias,* embora na verdade seja muito difícil explicar-lhe o sentido ou aderir a uma explicação particular destas palavras. Respondo: Quem use palavras sem sentido pode juntá-las à vontade sem perigo de contradição. Pode dizer-se, por exemplo, que duas vezes dois é igual a sete, se declararmos não tomar estas palavras no sentido usual mas como sinais de não sabemos o quê; igualmente podemos dizer que há uma substância impensante sem acidentes que é ocasião das nossas idéias; e tão compreensível é uma proposição como a outra.

80. Em *último* lugar dir-se-á: que será se perdermos a causa da substância material, mantendo que a matéria é *algo* — nem substância nem acidente, nem espírito nem idéia — inerte, impensante, indivisível, imóvel, inextenso, ilocalizado? Porque tudo quanto se diga contra *substância* ou *ocasião,* ou qualquer noção positiva ou relativa de matéria, é deslocado quanto a esta definição *negativa.* Respondo que é possível, se a alguém agradar, usar o termo "matéria" no mesmo sentido em que os homens usam o termo "nada", o que nesse estilo torna esses dois termos convertíveis. Por mim, como resultado dessa definição, atentamente considerada no todo e nas suas partes, só encontro a impressão produzida pelo termo "nada".

81. Replicar-se-á talvez que na definição se inclui a distinção suficiente de "nada": a idéia abstrata positiva de *qüididade, entidade* ou *existência.* Reconheço que os que pensam terá faculdade de formar idéias abstratas gerais falam como se tivessem essa idéia, segundo dizem, a mais

abstrata e geral de todas; e para mim a mais incompreensível. Não vejo razão para negar a existência de grande variedade de espíritos de diferente ordem e capacidade com faculdades em número e extensão muito superiores às que o Autor do meu ser me concedeu. Por mim, pretender determinar, com os meus limitados recursos percepcionais, que idéias o Supremo Espírito neles imprimiu seria louca presunção, pois pode haver, pelo que conheço, inúmeras espécies de idéias e sensações, tão diversas entre si e de quanto tenho percebido, como as cores diferem dos sons. Mas por mais disposto que esteja a reconhecer a estreiteza da minha compreensão relativamente à variedade infinita de espíritos e idéias possíveis, pretender alguém uma noção de entidade ou existência, *abstraída* de *espírito* e *idéia,* de percipiente e percebido, parece-me contradição e jogo de palavras. Resta considerar as objeções possíveis da parte da religião.

82. Alguns pensam que, embora os argumentos pró existência de corpos não sejam demonstrativos, a Escritura Sagrada não deixa dúvida a um bom cristão sobre a existência real dos corpos e de eles serem mais do que simples idéias. Inúmeros fatos relata a Escritura, supondo evidentemente a realidade de madeira e pedra, montes e rios, cidades e corpos humanos. Respondo que nenhum escrito sagrado ou profano, onde se usem aqueles e análogos termos na acepção corrente, para formar sentido, sofre perigo de ser posto em dúvida por esta doutrina. Todas essas coisas existem, são corpos e substâncias corpóreas se tomadas no sentido vulgar, e estão de acordo com os meus princípios. A diferença entre *coisas* e *idéias, realidade* e *quimeras* ficou bem expressa (v. §§ 29, 30, 33, 36, etc.). Não me parece que a matéria dos filósofos ou a existência de objetos fora do espírito venham referidas na Escritura.

83. Repito: haja ou não coisas externas, todos concordam em que o uso adequado das palavras é exprimir as nossas concepções ou coisas somente enquanto conhecidas e percebidas por nós; de onde se segue que nas afirmações feitas nada há incompatível com o uso corrente e o significado da linguagem; e qualquer discurso permanece tal qual era se for inteligível. E tudo isto decorre tão claro das premissas que não vale a pena insistir.

84. Pode ainda alegar-se que o milagre perde muito do seu valor e importância pelos nossos princípios. Que pensar da vara de Moisés? Transformou-se *realmente* em serpente ou deu-se apenas uma mudança de *idéias* no espírito dos espectadores? Pode supor-se que o Salvador nas bodas de Caná impôs à vista, olfato e sabor dos convidados apenas a aparência ou a idéia de vinho? O mesmo se diga de qualquer milagre, consistente apenas, segundo esses princípios, em enganos ou ilusões de fantasia. Respondo que a vara se transformou em verdadeira serpente e a água em vinho verdadeiro. Não há contradição alguma, como se vê nos parágrafos 34 e 35. Esta questão do *real* e do *imaginário* foi tão explicada, tantas vezes referida, e as dificuldades tão facilmente respondidas conforme já fora dito, que seria ofender o leitor voltar a resumir a explicação. Apenas observarei que se os presentes à mesa vissem, cheirassem, saboreassem e bebessem vinho, com o efeito correspondente, eu não duvidaria da realidade; e assim o escrúpulo sobre a realidade dos milagres não tem lugar nos nossos mas nos vulgares princípios e, portanto, favorece e não contradiz o que ficou dito.

85. Tendo posto bem a claro as objeções e tendo-lhes dado toda a força e peso que pude, passo agora às *conseqüências da nossa doutrina.* Algumas aparecem à primeira vista; várias dificuldades e questões obscuras abundantemente especulativas ficam banidas totalmente da filosofia. "Se a substância corpórea é pensante", "se a matéria é infinitamente divisível" e "como opera no espírito", estes e outros problemas foram sempre entretenimento dos filósofos; mas por dependerem da existência da matéria não têm lugar segundo os nossos princípios. Muitas outras vantagens há para a religião e para a ciência, facilmente deduzíveis do que ficou dito, como se verá adiante com maior clareza.

86. Dos princípios alegados conclui-se poder o conhecimento humano reduzir-se naturalmente a dois domínios: o das *idéias* e o dos *espíritos.* Vamos tratar deles ordenadamente.

Primeiro, quanto às idéias ou coisas não-pensantes. O nosso conhecimento delas foi obscurecido e confundido, e caímos em erros perigosos, supondo dupla existência ao objeto dos sentidos — uma *inteligível* ou no espírito, outra *real* e fora do espírito, pensando assim as coisas não-pensantes dotadas de natural subsistência própria, diferente de serem percebidas por espíritos. Isto que, se não erro, mostrei ser uma noção sem fundamento e absurda é a verdadeira raiz do ceticismo, porque, enquanto o homem pensa que as coisas reais subsistem fora do espírito e o seu conhecimento não é tanto *real* como acordável com *coisas reais,* segue-se que nunca pode estar certo de ter um conhecimento real. Como saber se as coisas percebidas estão conformes com as não percebidas e existentes fora do espírito?

87. Cor, figura, extensão, movimento e outras, consideradas apenas *sensações* no espírito, são perfeitamente conhecidas; nelas nada é impercebido. Mas consideradas notas ou imagens, referidas a *coisas* ou *arquétipos* exteriores ao espírito, arrastam-nos ao ceticismo. Temos as aparências, não a realidade das coisas. Que sejam extensão, figura, movimento ou alguma coisa real e absolutamente ou em si não podemos sabê-lo mas apenas a sua proporção ou relação com os nossos sentidos. Permanecendo iguais as coisas e variando as nossas idéias, não alcançamos determinar qual das idéias ou se alguma representa a verdadeira qualidade da coisa. E assim tudo quanto vemos, ouvimos e sentimos pode ser fantasma e quimera vã, e não se ajustar com as coisas reais da nossa *rerum natura.* Todo este ceticismo provém de supor uma diferença entre *coisas* e *idéias* e que as primeiras subsistem fora do espírito ou impercebidas. Fácil fora alongar este assunto e mostrar como os argumentos dos céticos dependeram sempre da suposição de objetos externos.

88. Supondo a existência real de seres impensantes, diferentes da de serem percebidos, não só nos é impossível conhecer-lhes a natureza mas até saber que existem. Por isso vemos filósofos duvidarem dos sentidos, duvidarem da existência do céu e da terra, do que vêem ou sentem e até do seu próprio corpo. E depois desta sua faina e luta de pensamento, são forçados a reconhecer a dificuldade de alcançar conhecimento demonstrativo ou evidente da existência de coisas sensíveis. Mas esta dúvida radical perturbadora do espírito, causadora do ridículo dos filósofos aos olhos do mundo, desvanece-se, fixando nós o sentido das palavras e não nos divertindo com os termos "absoluto", "eterno", "existe" e outros de significação desconhecida. Posso duvidar tanto do meu ser como do das coisas atualmente percebidas pelos sentidos; e é contradição evidente que um objeto sensível seja imediatamente percebido pela vista ou pelo tato e ao mesmo tempo não exista na natureza, pois a verdadeira existência de um ser não-pensante consiste em *ser percebido.*

89. Nada parece mais importante para construir um sistema de sólido e real conhecimento, à prova do ataque do ceticismo, do que principiar por distinguir claramente o sentido de *coisa, realidade, existência.* É vã toda discussão sobre a existência real de coisas ou qualquer pretensão a esse conhecimento sem ter fixado o sentido daquelas palavras. *Coisa* ou *Ser* é o termo mais geral; compreende duas espécies distintas e heterogêneas, que só têm comum o nome: *espíritos* e *idéias;* os primeiros são substâncias ativas e indivisíveis; as segundas, seres inertes, transitórios, dependentes, não subsistentes em si mas em espíritos ou substâncias espirituais. Compreendemos a nossa existência por intuição ou reflexão; a dos outros espíritos pela razão. Pode dizer-se termos algum conhecimento ou noção do nosso próprio espírito e seres ativos mas em estrito sentido não temos idéias deles. Semelhantemente, conhecemos e temos noção de relações entre coisas ou idéias, distintas das idéias ou coisas correlatas tanto quanto podemos perceber as últimas sem perceber as anteriores. A mim parece-me que *idéias, espíritos* e *relações* são na sua respectiva espécie o objeto do conhecimento humano e o sujeito do discurso; e que o termo *idéia* seria impropriamente aplicado a cada coisa conhecida ou de que temos noção.

90. As idéias impressas nos sentidos são coisas reais ou existem realmente; não o negamos, mas negamos que existam fora do espírito percipiente ou que sejam semelhanças de arquétipos

exteriores ao espírito, pois uma sensação ou idéia consiste em ser percebida, e uma idéia só pode assemelhar-se a uma idéia. Insisto em que as idéias dos sentidos podem chamar-se *externas* quanto à origem, visto não serem geradas pelo espírito mas nele impressas por um Espírito diferente daquele que as percebe. Os objetos sensíveis também podem considerar-se "fora do espírito" em outro sentido, o de existirem em outro espírito; assim, quando fecho os olhos as coisas que vejo existem mas só pode ser em outro espírito.

91. Seria erro ver nestas afirmações a negação da realidade das coisas. É princípio aceito que extensão, movimento, em suma, todas as qualidades sensíveis não subsistentes por si precisam de um suporte, mas os objetos sensíveis são reconhecidamente apenas combinações dessas qualidades e, portanto, não podem subsistir por si. Nisto há concordância geral. Negando, pois, às coisas sensíveis existência, independente da substância do suporte onde podem existir, não nos afastamos da opinião comum da sua *realidade* nem somos culpados de inovação alguma. Toda a diferença consiste em não terem, segundo o nosso ver, os seres impensantes sensíveis existência diferente de serem percebidos e não poderem, portanto, existir senão em substâncias inextensas indivisíveis ou *espíritos* agentes e pensantes que as percebem; ao passo que os filósofos geralmente opinam que as qualidades sensíveis existentes em uma substância inerte, extensa, impensante, que chamam *matéria,* atribuindo-lhe subsistência natural, exterior aos seres pensantes ou diferente de ser percebida por qualquer espírito, até pelo eterno do Criador, onde supõem apenas idéias das substâncias por Ele criadas; se na verdade as supõem verdadeiramente criadas.

92. Como já mostramos, a doutrina da matéria ou substância corpórea foi verdadeiro pilar ou suporte do ceticismo e sobre a mesma base assentaram os sistema do ateísmo e da irreligião. Tão grande era a dificuldade de conceber a matéria produzida do Nada, que os mais célebres filósofos antigos, até os crentes em Deus, pensavam ser a matéria incriada e coeterna com Ele. Inútil dizer o grande apoio dado aos ateístas em todos os tempos pela *substância material.* Os seus monstruosos sistemas tanto e de tal modo dependem disso, que, se esta pedra do canto se remove, toda a fábrica há de cair pela base e perde todo valor, desde que se examinem particularmente os absurdos de cada seita miserável de ateístas.

93. Os ímpios e os profanos caem facilmente nestes sistemas acordes com suas inclinações, escarnecendo da substância imaterial e supondo a alma divisível e corruptível como o corpo; o que exclui da formação das coisas a liberdade, a inteligência e o fim; e em seu lugar dão como origem e raiz dos seres uma substância estúpida, não-pensante, existente em si. É natural que eles dêem ouvidos aos negadores da Providência ou da inspeção do Supremo Espírito nos negócios do mundo, atribuindo a série dos eventos ao cego acaso ou à necessidade fatal. Por outro lado, quando homens dos melhores princípios vêem os inimigos da religião dar tão grande importância à *matéria não-pensante* e pôr tão grande esforço e artifícios em reduzir tudo a ela, creio se alegrem de vê-los privados do seu grande apoio e expulsos da única fortaleza fora da qual epicúreos, hobbistas e outros não têm nem sombra de base mas fornecem o triunfo mais barato e fácil do mundo.

94. A existência da matéria ou corpos impercebidos não só foi o melhor suporte de ateístas e fatalistas, mas também do mesmo princípio depende a idolatria em suas várias formas. Se os homens considerassem que o Sol, a Lua, as estrelas e quaisquer objetos sensíveis não têm outra existência senão ser percebidos, nunca adorariam as próprias *idéias* mas dirigiriam a sua homenagem ao Eterno Espírito invisível, criador e conservador de tudo.

95. O mesmo princípio absurdo, misturado com os artigos da nossa fé, causou sérias dificuldades aos cristãos. Acerca da Ressurreição, por exemplo, quantos escrúpulos e objeções levantaram os socinianos e outros? Mas não depende o mais plausível de todos de ser um corpo o *mesmo,* não quanto à forma percebida pelos sentidos mas quanto à substância material, permanente sob várias formas? Suprima-se a *substância material* tão discutida na sua identidade, enten-

da-se por corpo o que qualquer pessoa compreende por esta palavra, isto é, o imediatamente visto e sentido, apenas constituído pela combinação de qualidades sensíveis ou idéias, e logo as objeções mais irrespondíveis se reduzem a nada.

96. Expulsa da natureza a matéria, varrem-se muitas noções ímpias e céticas, e um número incrível de disputas e enigmas, que foram espinhos no lado de teólogos e filósofos, e deram à humanidade tanta obra inútil que, se os nossos argumentos em contrário não forem demonstrativos (como a mim me parecem), estou certo de que todos os amigos do conhecimento, paz e religião têm razão para desejar que o fossem.

97. Além da existência externa dos objetos perceptíveis, outra grande fonte de erro e dificuldades para o conhecimento ideal é a doutrina das *idéias abstratas,* tal qual vimos na Introdução. As coisas mais claras do mundo, mais habituais e perfeitamente conhecidas, quando tratadas abstratamente parecem extraordinariamente difíceis e incompreensíveis. Tempo, lugar, movimento, em particular ou concreto, todos os compreendem; mas passando pela mão de um metafísico ficam abstratos e sutis demais para o entendimento do homem vulgar. Mandai um criado ir ter convosco em certo *lugar* e *tempo* e não terá de refletir sobre o sentido das palavras; concebendo em particular lugar e tempo, ou o movimento que não o leva lá, não tem a menor dificuldade; mas se o tempo for tomado com exclusão das ações e idéias particulares diferenciadoras, mera continuação de existência ou duração em abstrato, então, mesmo a um filósofo será difícil compreendê-lo.

98. Por mim, se tento formar idéia do *tempo,* abstraída da sucessão de idéias do meu espírito e em fluxão uniforme partilhada por todos os seres, perco-me em dificuldades inextricáveis. Não tenho a menor noção: apenas ouço a outrem dizer que é infinitamente divisível e falar nele de tal modo que me leva a ter pensamentos extravagantes da minha existência. Parece-me igualmente absurdo, segundo a doutrina impõe como conclusão, ou que se passem idades inúmeras sem um pensamento ou que ele se aniquila em cada momento da vida. Não sendo o tempo coisa alguma, abstraído da sucessão das nossas idéias, segue-se que a duração de um espírito finito deve medir-se pelo número de idéias ou ações sucessivas no mesmo espírito. Conseqüentemente: a alma pensa sempre. E na verdade não parece fácil tarefa tentar separar nos pensamentos ou abstrair a *existência* do espírito, da sua *cogitação.*

99. Semelhantemente, se tentamos abstrair a extensão e o movimento de outras qualidades, e considerá-los em si mesmos, perdemo-los de vista e caímos em grandes extravagâncias, provindas de abstração dupla: primeiro, crer possível abstrair a extensão das outras qualidades; segundo, supor que a entidade da extensão pode abstrair-se de ser percebida. Mas quem reflita, e se esforce por compreender o que diz, compreenderá, se não erro, que todas as qualidades sensíveis são igualmente *sensações* e igualmente *reais;* onde há a extensão há a cor, isto é, no espírito; e os respectivos arquétipos só podem existir em outro *espírito;* os objetos sensíveis nada mais são do que sensações combinadas, ligadas ou (se é lícito dizer assim) concretizadas em conjunto; nenhum pode existir impercebido.

100. O que faz um homem ser feliz ou um objeto bom, todos podem pensar sabê-lo. Mas formar a idéia abstrata de felicidade ou bondade, prescindindo no primeiro caso de todo prazer particular e, no segundo, de todo objeto bom, poucos poderão tentá-lo. Assim como um homem pode ser justo e virtuoso sem idéia precisa de justiça e de virtude. A opinião de que este e outros termos representem noções gerais, abstraídas de pessoas e ações particulares, parece ter tornado a moralidade muito difícil, e o seu estudo de fraco uso para a humanidade. Com efeito, a doutrina da *abstração* não tem contribuído pouco para arruinar a parte mais útil do conhecimento.

101. Os dois grandes domínios da ciência especulativa relacionados com as idéias sensíveis

são a *filosofia natural* e a *matemática*. Farei algumas observações sobre cada uma. Primeiro sobre a filosofia natural. Aqui o cético triunfa. Todo o arsenal de argumentos aduzidos para depreciar as nossas faculdades e mostrar a ignorância e inferioridade humanas provém de sermos irremediavelmente cegos para a verdadeira natureza e realidade das coisas. Eles exageram e gostam de fazê-lo. Dizem-nos miseravelmente enganados pelos sentidos e entretidos somente com o aspecto exterior das coisas. A essência, qualidades internas e constituição do mais pequeno objeto escapam à nossa vista; em cada gota de água, em cada grão de areia, alguma coisa excede o poder da compreensão humana. Mas é evidente pelo que ficou dito a vacuidade desta queixa e a influência de falsos princípios, que nos levam a desprezar os nossos sentidos e a pensar ignorar tudo de coisas que perfeitamente compreendemos.

102. Induz-nos fortemente a supormo-nos ignorantes da natureza das coisas a opinião vulgar de ser cada uma causa de suas propriedades; ou de haver em cada objeto uma essência, fonte e condição das suas qualidades perceptíveis. Pretenderam alguns dar conta das aparências por qualidades ocultas, mas depois a maior parte decidiu-se por causas mecânicas, figura, movimento, peso e outras, de partículas insensíveis; mas, na verdade, nenhum agente ou causa eficiente senão o *espírito,* sendo evidente que o movimento, como todas as outras *idéias,* é absolutamente inerte (v. § 25). Daqui a inanidade de pretender explicar a produção de cores ou sons por figura, movimento, grandeza e outras. Assim as tentativas desta espécie nunca são satisfatórias. O que pode dizer-se em geral de exemplos onde uma idéia ou qualidade é dada como causa de outra. Inútil dizer quantas hipóteses e especulações são postas de parte, e quanto por esta doutrina se abrevia o estudo da natureza.

103. O grande princípio mecânico atual em voga é a *atração.* Se uma pedra cai na terra ou o mar se levanta para a Lua, esta explicação satisfaz a muitos. Mas em que nos esclarece dizer que isto se faz por atração? Significa a palavra uma como tendência de aproximação dos corpos em vez do impulso de uns para os outros? Mas o modo ou a ação é indeterminado, e pelo que sabemos tanto pode chamar-se "impulso" como "atração". Insisto: as partes do aço são perfeitamente coesas e isso explica-se por atração; mas neste como em outros exemplos não vejo se exprime alguma coisa além do efeito mesmo; quanto à maneira como a ação se produz ou à causa que a produz, não são sequer apontadas.

104. Na verdade, examinando e comparando vários fenômenos, observamos alguma semelhança e conformidade entre eles. Por exemplo, na queda de uma pedra, nas marés, na coesão, cristalização, etc., há semelhanças, em especial uma união ou aproximação mútua dos corpos. E assim tais fenômenos não surpreendem um homem que tenha observado cuidadosamente os efeitos da natureza. Isso apenas ocorre com o fora do comum, ou a coisa em si mesma fora do curso ordinário da nossa observação. Não se estranha a tendência dos corpos para o centro da Terra, porque o observamos constantemente; que semelhante gravitação os faça tender para o centro da Lua pode parecer singular e inexplicável, porque só o observamos nas marés; mas um filósofo, cujos pensamentos abrangem mais largo campo da natureza, tendo observado certa semelhança de aparências no céu e na terra e que inúmeros corpos revelam mútua tendência de aproximação, a que dá o nome genérico de "atração", tudo que possa reduzir-se-lhe ele considera-o justamente explicado. Assim, explica as marés pela atração da Lua sobre o globo terrestre, o que não lhe parece estranho ou anômalo, mas apenas exemplo particular de uma regra geral ou lei da natureza.

105. Portanto, considerada a diferença entre filósofos naturais e os outros homens, veremos que consiste não em conhecimento mais exato da causa eficiente produtora que só pode ser a *vontade de um espírito;* mas somente em compreensão mais larga, e conseqüente descoberta de analogias, harmonias, concordâncias, nas obras da natureza, e explicação do efeito particular, isto é, reduzido a regras gerais (v. § 62) baseadas na analogia e uniformidade dos efeitos naturais, e que são as mais gratas ao espírito e por ele procuradas; o que alarga a nossa perspectiva para lá do

presente e próximo e nos dá capacidade de formular conjeturas muito prováveis sobre coisas que podem ter ocorrido a grande distância no tempo e no espaço, assim como de predizer o futuro; esta espécie de esforço pela onisciência é muito do gosto do espírito.

106. Mas deveríamos ser prudentes nestas coisas, porque podemos confiar demais nas analogias, e com prejuízo da verdade sentir aquela avidez que leva o espírito a ampliar o seu conhecimento em teoremas gerais. Por exemplo, no caso da gravitação ou atração mútua, por aparecer em muitos exemplos, logo alguns o consideraram *universal;* atrair e ser atraído teve-se por qualidade inerente a quaisquer corpos. Pelo contrário, é evidente não terem as estrelas fixas tendência para se aproximar; e tão longe ela está de ser *essencial* aos corpos, que em alguns exemplos parece observar-se o princípio contrário, como no crescimento vertical das plantas e na elasticidade do ar. Nada é necessário ou essencial no caso, mas tudo depende inteiramente da vontade do Espírito Dirigente, que dá a certos corpos a tendência de uns para os outros segundo várias leis, ao passo que conserva outros a distância fixa; e a alguns Ele dá uma tendência contrária, para voarem separadamente como Ele tem por conveniente.

107. Destas premissas creio podermos tirar as seguintes conclusões. Primeiro, que é evidentemente vão procurarem os filósofos uma causa natural eficiente distinta da *mente* ou *espírito.* Segundo, considerando que toda a Criação é obra de um *Agente sábio e bom,* os filósofos, parece, deveriam pensar (contra o que alguns fazem) na causa final das coisas; e não vejo razão por que apontar os vários fins a que se adaptam as coisas naturais e para que foram originariamente destinadas com inefável sabedoria não seja bom caminho para explicá-las, e ao mesmo tempo digno de um filósofo. Terceiro, das premissas não se conclui de modo algum que a história da natureza não deva estudar-se, ou não se façam observações e experiências úteis ao homem e que habilitam a atingir conclusões gerais; mas isso não resulta de hábitos ou relações entre as coisas mesmas mas da bondade de Deus e da sua benignidade para com o homem na administração do mundo (v. §§ 30 e 31). Quarto, por diligente observação de fenômenos no nosso ponto de vista podemos descobrir leis gerais da natureza e delas deduzir os outros fenômenos. Não digo *demonstrar* porque todas as deduções desse gênero dependem da hipótese da uniformidade no modo de operar do Autor da natureza e da constante observação dessas regras que tomamos por princípios; e é evidente que não podemos sabê-lo.

108. Os que dos fenômenos derivam regras gerais e depois deduzem fenômenos a partir das regras parece considerarem sinais e não causas. Um homem pode compreender bem sinais naturais sem conhecer a sua analogia nem poder dizer por que regra uma coisa é desta ou de outra maneira; e é bem possível escrever incorretamente com observação das regras gerais da gramática; também discutindo a partir das leis da natureza não é impossível generalizar demais a analogia e ser assim levado a erro.

109. Assim como ao ler livros um homem sensato procura fixar os pensamentos e como aplicá-los, de preferência a ccupar-se de notas gramaticais da linguagem, assim ao compulsar o livro da natureza parece abaixo da dignidade do espírito buscar uma exatidão, reduzindo cada fenômeno particular a regras ou mostrar como se segue delas. Visemos fim mais nobre: recrear e exaltar o espírito com o prospecto da beleza, ordem, extensão e variedade das coisas naturais; daí, por inferência justa, ampliar as nossas noções da grandeza, sabedoria e beneficência do Criador; e finalmente fazer das várias partes da Criação, quanto em nós cabe, servidoras do fim que lhes foi designado, a glória de Deus, a sustentação e bem-estar nosso.

110. A melhor chave para a referida analogia ou ciência natural será fácil reconhecê-la em um célebre tratado de *mecânica,* justamente admirado. No começo, tempo, espaço e movimento distinguem-se em *absoluto* e *relativo, verdadeiro* e *aparente, matemático* e *vulgar,* distinção largamente explicada pelo autor, que supõe a existência destas quantidades fora do espírito, e ordina-

riamente concebidas em relação com os objetos sensíveis, embora na sua natureza própria não tenham com eles relação alguma.

111. Quanto ao *tempo,* ali tomado em sentido absoluto ou abstrato, por duração ou continuidade da existência das coisas, nada tenho a acrescentar ao que já disse (v. §§ 97 e 98). Quanto ao repouso, o célebre autor admite um *espaço absoluto,* imperceptível aos sentidos, e em si mesmo similar e imóvel; e um espaço relativo, medida do primeiro, móvel, definível pela sua situação relativamente aos corpos sensíveis, tomado vulgarmente por espaço imóvel. *Lugar* define-se a parte do espaço ocupada por um corpo; e, conforme o espaço é absoluto ou relativo, assim é o lugar. *Movimento absoluto* chama-se à translação de um corpo de um lugar absoluto para outro lugar absoluto, e movimento relativo o de um lugar relativo para outro. E, como as partes do espaço absoluto não são sensíveis, somos forçados a recorrer às suas medidas sensíveis e a definir lugar e movimento em relação aos corpos considerados imóveis. Mas diz-se que em matéria filosófica devemos abstrair dos sentidos, pois talvez nenhum desses corpos aparentemente imóveis o esteja verdadeiramente, e a mesma coisa relativamente movida pode estar em repouso; como um só e o mesmo corpo pode estar em movimento e em repouso relativo ou até movido ao mesmo tempo por movimentos relativos contrários, conforme o seu lugar diversamente definido. Esta ambigüidade só se encontra no movimento aparente, não no verdadeiro ou absoluto que, portanto, deveria ser o único considerado em filosofia. Como dissemos, os movimentos absolutos distinguem-se dos relativos pelas seguintes propriedades: Primeiro, no movimento verdadeiro ou absoluto, todas as partes que conservam a mesma posição relativamente ao todo movem-se com o todo. Segundo, se o lugar é movido, o que nele estiver é movido; portanto, um corpo movendo-se em um lugar em movimento participa do movimento do lugar. Terceiro, o verdadeiro movimento não é produzido ou modificado senão por uma força aplicada ao corpo. Quarto, o verdadeiro movimento é sempre alterado por força impressa ao corpo movido. Quinto, no movimento circular simplesmente relativo não há força centrífuga, que entretanto no verdadeiro ou absoluto é proporcional à quantidade de movimento.

112. Confesso, não obstante, que não me parece possa haver outro movimento além do *relativo;* para conceber o movimento é preciso conceber pelo menos dois corpos a distância e em posição variáveis. Se houvesse um corpo só, não poderia mover-se. Isto parece evidente; a idéia que tenho de movimento inclui necessariamente a relação.

113. Mas, conquanto em cada movimento tenha de haver mais de um corpo, pode mover-se apenas um, aquele onde se aplica a força causadora da mudança de distância ou de situação. Porque, embora alguns definam movimento relativo para denominar o corpo *movido* que varia de distância a outro, quer a força causadora seja aplicada nele, quer não, e como movimento relativo é o percebido pelos sentidos e observado na vida diária, parece que todo homem sensato o conhece tão bem como o melhor filósofo. Ora, pergunto eu se neste sentido, quando alguém passeia na rua, poderá falar-se de *movimento* das pedras da calçada. Parece-me não ser de necessidade, embora o movimento implique a relação entre duas coisas, cada termo da relação seja denominado por ele. Como um homem pode pensar em alguma coisa que não pensa, assim um corpo pode ser movido para ou desde outro que nem por isso está em movimento.

114. Como o "lugar" é variamente definido, varia o movimento correlato. Em um navio um homem pode dizer-se imóvel em relação às bordas do navio e em movimento relativamente à terra; ou movendo-se para leste quanto às primeiras e para oeste quanto à segunda. Na vida corrente, ninguém pensa além da terra para definir o lugar de um corpo; e o que é imóvel neste sentido é assim considerado *absolutamente.* Mas os filósofos, de mais vasto pensamento e mais adequada noção do sistema das coisas, descobrem que a mesma terra é móvel. Para fixar as suas noções parece conceberem o mundo corpóreo como finito e os seus extremos imóveis o lugar pelo qual avaliamos os movimentos verdadeiros. Se examinarmos a nossa própria concepção, creio

concluiremos serem todos os movimentos absolutos concebíveis enfim e somente movimentos relativos assim definidos. Como já observamos, movimento absoluto, exclusivo de toda relação externa, é incompreensível. E com esta espécie de movimento relativo todas as propriedades mencionadas, causas e efeitos atribuídos ao movimento absoluto vêm concordar, se não me engano. Quanto a não pertencer a força centrífuga ao movimento circular relativo, não vejo como isso pode concluir-se da experiência apresentada (v. *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica, in Schol. Def.* VIII). Porque a água do vaso no momento em que se diz ter o maior movimento relativo circular não tem, penso eu, movimento algum, como vamos ver.

115. Para afirmar que um corpo é movido, é preciso: primeiro, mudança de distância ou de situação relativamente a outro; segundo, aplicação da força causadora de mudança. Se uma destas condições falta, julgo incompatível com o sentido humano e a propriedade da linguagem dizer de um corpo que está em movimento. Concedo realmente podermos pensar de um corpo, vendo modificar-se a sua distância a outro corpo, que ele se move, embora não haja força aplicada (neste sentido pode haver movimento aparente), mas então nós imaginamos a força causadora da mudança de distância aplicada ao corpo considerado em movimento; isto mostra como podemos enganar-nos julgando em movimento o que não o está.

116. De onde se segue que a consideração do movimento não implica um *espaço absoluto,* diferente do percebido pelos sentidos e corpos correlatos. Pelos mesmos princípios já aplicados à demonstração de outros objetos sensíveis é claro não poder ele existir fora do espírito. E talvez, se bem inquirirmos, concluiremos não poder formar idéia de *espaço puro,* exclusivo de todos os corpos. Esta idéia, a mais abstrata, parece-me impossível. Quando provoco um movimento do meu corpo, se não há resistência digo que há *espaço;* se há resistência digo que há *corpo;* e na proporção da resistência maior ou menor digo que o espaço é menos ou mais *puro.* Assim, quando falo de espaço puro ou vazio não deve supor-se que a palavra "espaço" representa uma idéia distinta de ou concebível sem corpos e movimento. Na verdade tendemos a pensar cada substantivo como representando uma idéia distinta, separável de todas as outras; isso dá origem a inúmeros erros. Portanto, supondo aniquilado todo o mundo exceto o meu corpo, se digo que ficou apenas o *espaço puro,* isto significa que eu concebo possível às minhas pernas moverem-se em todos os sentidos sem a menor resistência; mas se também este fosse destruído não haveria nem movimentos nem espaço. Alguns pensarão que o sentido da vista lhes dá a idéia de espaço puro; mas já mostramos claramente que as idéias de espaço e distância não se obtêm por aquele sentido (v. o *Ensaio sobre a Visão*).

117. O exposto parece dar fim às dificuldades e discussões dos doutos sobre a natureza do *espaço puro.* Mas a principal vantagem é ficarmos livres do perigoso dilema a que julgaram reduzir-se a questão muitos que nela pensaram, isto é, pensar que ou o espaço real é Deus, ou além de Deus existe algo eterno, incriado, infinito, indivisível. Ambas estas noções são perniciosas e absurdas. Não poucos teólogos e filósofos de nome, perante a dificuldade de conceber quer limites quer aniquilação do espaço, concluíram que ele era divino. E alguns destes quiseram mostrar em particular a concordância dos atributos incomunicáveis de Deus com ele. Doutrina que, por indigna da Natureza Divina, não vejo como pode esclarecer-nos, enquanto aceitarmos as opiniões correntes.

118. Até aqui a filosofia natural. Vamos agora inquirir do outro ramo do conhecimento especulativo: a matemática. Celebrada ao máximo pela sua clareza e certeza demonstrativa, difícil de encontrar em outro campo, no entanto não pode supor-se livre de erros, se nos seus princípios se esconde algum erro secreto, comum aos professores dessa ciência e ao resto da humanidade. Embora os matemáticos deduzam os seus teoremas de um alto nível de evidência, os seus primeiros princípios são limitados pela consideração da quantidade; e não investigam das máximas transcendentes implícitas em cada ciência, pelo que cada uma delas, sem exceção da matemática, participa desses erros comuns. Não pode negar-se a veracidade desses princípios, nem a clareza e incontestabilidade da dedução efetuada; mas nós mantemos que pode haver máximas

errôneas de extensão superior ao objeto da matemática, tacitamente admitidas no progresso desta ciência; e os maus efeitos desses erros implícitos difundem-se por todos os seus ramos. Para falar claro, desconfio que os matemáticos, como os outros homens, caem na doutrina errada das idéias gerais abstratas e da existência de objetos fora do espírito.

119. Pensou-se que a Aritmética tem por objeto as idéias abstratas de *número*. Supõe-se não fazer parte do conhecimento especulativo compreender-lhe as propriedades e relações mútuas. Esta opinião da pura e intelectual natureza dos números em abstrato deu-lhes alto valor entre os filósofos, que parece estimarem a finura invulgar e a elevação do pensamento. Deu-se grande apreço às mais fúteis especulações numéricas inúteis na prática mas divertidas; e por isso tanto infectaram certos espíritos que sonharam grandes mistérios envoltos nos números e quiseram por eles explicar coisas naturais. Mas, se refletirmos bem, e considerarmos o que fica dito, não faremos grande caso desses altos vôos e abstrações e julgá-los-emos somente *difficiles nugae;* por inúteis na prática e sem benefício para a vida.

120. Consideramos no parágrafo 13 a unidade em abstrato. Desse e da Introdução segue-se que não existe essa idéia. Mas, sendo o número uma "coleção de unidades", conclui-se não haver unidade em abstrato; não há idéias de número em abstrato significadas por nomes numerais e figuras. Portanto, as teorias da Aritmética, se são abstraídas de nomes e figuras e também do uso e da prática, assim como das coisas particulares enumeradas, pode supor-se nada terem com o objeto; donde se vê como toda a ciência dos números é subordinada à prática e como se torna vazia e pueril quando considerada mera especulação.

121. Contudo, havendo quem se fascine pela especiosa descoberta de verdades abstratas e gaste o seu tempo em teoremas aritméticos e problemas sem aplicação alguma, vale a pena considerar e expor a vaidade da pretensão. Claro no-lo mostra o exame da aritmética na infância e a observação do que os homens originariamente puseram no estudo desta ciência, e o fim visado. É natural pensar que os homens, a princípio por facilidade de memória e ajuda do cômputo, fizeram uso de tentos, ou, ao escrever, de simples traços, pontos ou coisa análoga, cada um deles para significar uma unidade, isto é, uma coisa de qualquer espécie que precisassem contar. Depois acharam mais simples substituir vários traços ou pontos por um só caráter. Por fim a notação dos árabes ou índios permitiu exprimir muito facilmente qualquer número por meio da repetição de poucos caracteres ou figuras, variando-lhes a posição. Isto parece ter-se feito à imitação da linguagem, tal a exata analogia entre a notação por símbolos e nomes, correspondendo os nove símbolos simples aos nove primeiros nomes numerais, e os lugares dos primeiros, às denominações dos segundos. De acordo com estas condições do valor simples e local dos símbolos criaram-se métodos de encontrar, pelos símbolos dados ou sinais das partes, quais e em que posição são próprios para indicar o todo, ou vice-versa. Tendo achado esses e observada a mesma regra de analogia, fácil é traduzi-los em palavras; assim os números ficam perfeitamente conhecidos; porque os números de coisas particulares dizem-se conhecidos quando sabemos o nome ou os símbolos (na disposição adequada) que lhes cabem, de acordo com a mesma analogia. E, conhecidos esses sinais, podemos por operações aritméticas saber os sinais de uma parte das somas parcelares por eles significadas; assim, computando em sinais (pela conexão entre eles e os diferentes conjuntos de coisas donde uma é tomada por unidade), podemos exatamente somar, dividir e proporcionar as coisas mesmas que pretendemos numerar.

122. Em Aritmética, portanto, não lidamos com as *coisas,* mas com *sinais,* considerados não como fim mas por nos dirigirem a ação relativamente às coisas para dispor delas seguramente. Como observamos quanto aos termos em geral (§ 19, Introd.), também aqui sucede pensarem-se os nomes numerais ou os caracteres significativos de idéias abstratas, por não sugerirem ao espírito idéias de coisas particulares. Não dissertarei agora sobre o assunto; apenas observo que, pelo que fica dito e é evidente, as coisas tidas por verdades abstratas e teoremas sobre números realmente não têm objeto distinto de coisas numeráveis particulares, exceção feita de nomes

e caracteres originariamente apenas sinais, ou capazes de representar bem quaisquer coisas particulares que os homens necessitem contar. Segue-se que estudá-los por si mesmos seria tão sensato como se um homem, desprezando o verdadeiro uso e original utilidade da linguagem, perdesse o tempo em criticar palavras ou em raciocínios e controvérsias puramente verbais.

123. Passando do número à *extensão,* objeto da geometria, quando considerada relativa, a divisibilidade *infinita* da extensão *finita,* embora não exposta como axioma ou teorema nos elementos desta ciência, é no entanto admitida e pensada como tão inseparável e essencial aos princípios e demonstrações da geometria, que os matemáticos não admitem dúvida ou discussão a tal respeito. E como esta noção dá origem àqueles divertidos paradoxos geométricos diretamente repugnantes ao senso comum da humanidade e só admitidos com muita relutância por um espírito ainda não pervertido pela erudição, esta a razão principal da bela e extrema sutileza que torna o estudo da matemática tão difícil e fastidioso. Se pudermos mostrar que nenhuma extensão finita contém partes em número infinito ou é infinitamente divisível, teremos libertado a ciência da geometria de grande número de dificuldades e contradições, sempre até hoje consideradas um agravo à razão humana, e conseguido que a tarefa seja menos lenta e penosa do que tem sido.

124. Cada extensão finita particular pensável é uma *idéia* existente apenas no espírito, e, portanto, cada parte dela deve ser percebida. Logo, se não posso perceber inúmeras partes em uma extensão finita considerada, é certo não estarem aí contidas; mas é evidente que não posso distinguir partes inumeráveis em uma linha, superfície ou sólido particulares, percebidos pelos sentidos, ou figurados por mim no meu espírito. Concluo pois que não os contém. Nada mais claro para mim do que serem as extensões que tenho à vista apenas as minhas próprias idéias; e não menos clara a impossibilidade de dividir cada uma das minhas idéias em um número infinito de outras idéias, isto é, elas não são infinitamente divisíveis. Se por extensão finita se entende algo diverso de uma idéia finita, não sei o que seja e nada posso afirmar a tal respeito. Se os termos "extensão", "partes", etc., estão em sentido concebível, isto é, são idéias, então, dizer que extensão ou quantidade finita consiste em uma infinidade de partes é contradição tão manifesta, que todos a vêem imediatamente; e nenhuma criatura dotada de razão poderá crê-lo se não for levada gradual e brandamente como um gentio convertido à crença na transubstanciação. Velhos e radicados preconceitos passam muita vez por princípios; proposições que tenham obtido crédito e força de *princípio* ficam, não só elas mas as que delas se deduzem, privilegiadas contra todo exame. E nenhum absurdo há tão grande que por este meio o espírito humano não possa admiti-lo.

125. Os convictos da doutrina das idéias gerais abstratas podem convencer-se (pense-se o que se pensar das idéias dos sentidos) de que a extensão em *abstrato* é infinitamente divisível. Quem julga existirem os objetos sensíveis fora do espírito pode ser levado a admitir que uma linha de uma polegada contém inúmeras partes — existentes mas pequenas demais para poderem observar-se. Estes erros inserem-se tanto no espírito dos geômetras como no dos outros homens, com influência igual no raciocínio de uns e outros; não seria difícil mostrar como os argumentos da geometria para afirmar a infinita divisibilidade da extensão se fundam neles. Aqui observamos apenas por que estão os matemáticos tão aferrados a esta doutrina.

126. Observou-se antes que os teoremas e demonstrações da geometria se ligam com idéias universais (§ 15, Introd.) e explicou-se como deve entender-se isto; quer dizer, as linhas particulares e figuras incluídas no diagrama representam inúmeras outras de grandeza diferente. Por outras palavras, o geômetra abstrai da sua grandeza — sem isto implicar que ele forme uma idéia abstrata, mas apenas que ele não cura da grandeza particular, se é grande ou pequena, considerando-a apenas nula para a demonstração. Segue-se que uma linha de uma polegada pode considerar-se com dez mil partes, por ser tomada não em si mas universalmente. Universal apenas no significado por representar inúmeras linhas maiores que ela, e onde pode haver dez mil partes ou mais.

Por esta forma as propriedades das linhas significadas transferem-se — por figura muito vulgar — para os sinais, e daí parecer erradamente pertencerem à sua natureza própria.

127. Não há tão grande número de partes, mas, como pode haver linha que contenha mais, diz-se que a linha de polegada contém partes em número ilimitado; o que é verdade, não tomando-a abstratamente, mas as coisas por ela significadas. Os homens, não fazendo esta distinção, vêm a supor que a linha traçada no papel contém partes inumeráveis. Não há tal coisa como a décima milésima parte de uma polegada; mas há em uma milha ou no diâmetro terrestre, que pode ser representado por aquela polegada. Se desenho um triângulo e tomo por exemplo um lado não superior a uma polegada como raio, considero-o dividido em dez mil ou cem mil partes ou mais; porque, embora a décima milésima parte desta linha considerada em si mesma seja nada, e possa desprezar-se sem erro nem inconveniente, as linhas traçadas podem representar grandes quantidades onde a décima milésima parte é muito considerável; por isso, para evitar grandes erros na prática, o raio deve tomar-se com dez mil partes ou mais.

128. Esta a razão clara por que é necessário à aplicação universal de um teorema falar de linhas traçadas no papel como se contivessem partes que realmente não contêm. Se bem examinarmos o caso, talvez compreendamos a impossibilidade de conceber uma linha de uma polegada, consistente ou divisível em mil partes, mas apenas uma linha muito maior representada pela primeira. Pensando que uma linha é infinitamente divisível, devemos pensá-la infinitamente grande. O que acabamos de notar parece a causa principal de supor necessária em geometria a divisibilidade infinita da extensão finita.

129. As contradições e absurdos vários decorrentes deste falso princípio foram naturalmente considerados demonstrações em contrário. Mas não sei por que lógica julgaram-se inadmissíveis as demonstrações *a posteriori* contra proposições relativas à infinidade, como se não fosse impossível mesmo a um espírito infinito conciliar contradições. Como se o absurdo ou o repugnante pudesse ter conexão necessária com o verdadeiro ou derivar dele. Mas, a quem reflita, parecerá a fraqueza da pretensão uma ironia contra a preguiça do espírito, que prefere um ceticismo indolente ao trabalho de examinar severamente princípios sempre tomados por verdadeiros.

130. Por fim a especulação sobre o infinito foi tão longe e deu de si noções tão extraordinárias que provocaram não pequenos escrúpulos e discussões entre os geômetras atuais. Alguns e de grande nome, não contentes de dividir a linha finita em número infinito de partes, mantêm a divisibilidade de cada parte infinitesimal em infinidade de partes ou infinitesimais de segunda ordem, etc., *ad infinitum!* De modo que uma polegada deve conter não apenas um número infinito de partes mas uma infinidade de infinidade *ad infinitum,* de partes. Outros sustentam que todas as ordens de infinitesimais além da primeira são nulas; achando absurdo com razão imaginar uma quantidade positiva ou parte de extensão que mesmo infinitamente multiplicada nunca pode igualar a mais pequena extensão dada. Nem parece menos absurdo pensar que o quadrado, o cubo ou outra potência de raiz positiva real seja nula; os defensores dos infinitesimais de primeira ordem e negadores das subseqüentes não podem contestá-lo.

131. Não temos, pois, razão de concluir que nenhum deles tem razão, e não há partes infinitamente pequenas ou um número infinito de partes em uma quantidade finita? Diz-se que aceitar esta doutrina seria destruir o alicerce da geometria; e aqueles grandes homens que elevaram a ciência tão alto apenas teriam construído castelos no ar. A isto se responde que tudo quanto na geometria é útil e benéfico à vida humana fica inabalável com os nossos princípios; esta ciência considerada prática recebe antes auxílio que prejuízo do que fica dito. Noutro lugar se porá isto a claro. Demais, alguns dos mais intrincados e sutis problemas da matemática especulativa podem suprimir-se sem prejuízo da verdade e sem dano da humanidade. Creio até bem para desejar que homens de grande talento e firme aplicação desviassem destes divertimentos o pensamento para aplicá-lo a coisas mais ligadas com a vida, ou de maior influência.

132. Se se alega que há teoremas indubitavelmente verdadeiros, descobertos por métodos onde se faz uso de infinitesimais que nunca existiriam se implicassem contradição, respondo que um cuidadoso exame mostrará não haver exemplo da necessidade de usar ou conceber partes

infinitesimais de linhas finitas ou quantidades inferiores ao *minimum sensibile;* é evidente nunca se ter feito, porque é impossível.

133. Vê-se claro pelo que aleguei quantos erros numerosos e importantes resultam de falsos princípios antes impugnados, e ao mesmo tempo surgem em oposição os mais úteis princípios, de conseqüências altamente vantajosas para a filosofia como para a religião. Em particular, a *matéria* ou *existência absoluta de objetos corpóreos* mostrou ser onde os maiores e mais perniciosos inimigos de todo conhecimento, quer humano quer divino, puseram maior força e confiança. Decerto, se distinguindo a existência real de seres não-pensantes do fato de serem percebidos e tomando-os como subsistentes por si fora do espírito, nada se explica na natureza, antes tudo se complica; se a hipótese da matéria é puramente precária, não fundada em qualquer razão; se as suas conseqüências não resistem ao exame livre e se lançam na obscura e geral afirmação de "infinitos seres incompreensíveis"; se a remoção desta *matéria* não arrasta a menor conseqüência má; se omitindo-a o mundo muito mais facilmente se concebe; se, finalmente, céticos e ateístas sempre fizeram silêncio sobre a hipótese de haver somente espíritos e idéias, e este esquema quadra perfeitamente com a razão e a religião; creio que podemos admiti-la e aceitá-la firmemente, ainda quando apresentada apenas como *hipótese* e julgando possível a existência da matéria; mas penso ter ficado demonstrado que não o é.

134. É certo que em conseqüência dos princípios anteriores muitas disputas e especulações consideradas não pequena parte da erudição se rejeitam por inúteis. Mas apesar do prejuízo que as nossas noções possam causar aos profundamente empenhados, e adiantados em estudos desta natureza, espero que outros não vejam neles motivo de desprazer pelos princípios e doutrinas aqui apresentados que tornam mais breve o estudo e muito mais claras, compendiosas e acessíveis do que antes as ciências humanas.

135. Tendo concluído o que a nosso ver se refere ao conhecimento de *idéias,* o método leva-nos a tratar de *espíritos,* em que o nosso conhecimento talvez não seja tão deficiente como se julga. A grande razão dada da nossa ignorância da natureza dos espíritos é não termos *idéia* deles. Mas não deve ter-se por defeito da compreensão humana não perceber a idéia de espírito, pois é manifestamente impossível havê-la. Isto, se não me engano, ficou demonstrado no parágrafo 27; acrescento que se mostrou ser o espírito a substância única ou suporte onde existem os seres não-pensantes ou idéias. É absurdo ser uma idéia ou semelhante a uma idéia o suporte, a *substância* percipiente das idéias.

136. Talvez se diga, como já foi imaginado, que nos falta um sentido capaz de conhecer substâncias e de nos permitir conhecer a nossa alma como conhecemos um triângulo. Respondo que, se assim fosse, apenas recebíamos algumas novas sensações ou idéias sensíveis. Não creio que alguém possa entender os termos *alma* e *substância* como simples espécie particular de idéia ou sensação. Devemos pois concluir, tudo ponderado, não ser mais razoável considerar defectivas as nossas faculdades por não nos darem uma idéia de espírito ou substância ativa pensante do que lamentá-las por não compreenderem um *quadrado redondo.*

137. Muitas afirmações absurdas e heterodoxas e muito ceticismo sobre a natureza da alma provieram da opinião de julgar os espíritos cognoscíveis por uma idéia ou sensação. É mesmo provável ter esta opinião feito duvidar alguns de terem uma alma distinta do corpo por não terem podido achar em si a idéia dela. Assimilar uma *idéia,* inativa e só existente como percebida, a uma imagem de um agente subsistente por si, não precisa refutar-se; basta olhar ao significado dos termos. Talvez se diga que uma idéia não pode parecer-se com um espírito no pensar, agir, ou subsistir por si, mas a outros respeitos, sendo desnecessário à idéia ou imagem parecer-se em tudo com o original.

138. Respondo que, se não for assim, não pode representá-lo de outra forma. Suprimindo o

poder de querer, pensar e perceber idéias, nada fica por onde uma idéia possa assemelhar-se a um espírito. Esta palavra significa o que pensa, quer e percebe. Nada mais. Se é impossível algum grau dessas faculdades ser representado em uma idéia, é evidente não haver idéia de um espírito.

139. Pode objetar-se que, se aos termos "alma", "espírito", "substância", não corresponde uma idéia, eles não têm sentido. Respondo: significam algo real que nem é idéia nem semelhante a uma idéia, mas percebe idéias, vontades e razões a respeito delas. O que sou, o que designo por *"eu"* é o mesmo que "alma" ou "substância espiritual"; se se chama a isto discussão de palavras e que se o significado imediato de outros termos se chama comumente "idéias", não há razão de proceder de outro modo com os nomes "espírito" ou "alma", respondo: todos os objetos não-pensantes do espírito são inteiramente passivos e a sua existência só consiste em serem percebidos; ao passo que a existência do espírito, ser ativo, não consiste em ser percebido mas em pensar e perceber idéias. É necessário, para evitar equívocos ou confusão de naturezas diferentes e incompatíveis, distinguir entre *espírito* e *idéia* (v. § 27).

140. Em sentido lato podemos ter uma idéia ou antes uma noção de *espírito,* isto é, compreender o sentido do termo; de outro modo nada poderíamos afirmar ou negar a tal respeito; demais, como concebemos as idéias de outros espíritos por meio das nossas, supomo-las semelhantes; assim conhecemos outros espíritos por meio do nosso, que nesse sentido é imagem ou idéia deles; isto tem com outros espíritos a mesma relação que a cor azul ou o calor por mim percebidos têm com aquelas idéias percebidas por outrem.

141. Não se pense que quem afirma a imortalidade da alma a julgue indestrutível até pelo poder do seu Criador; apenas se nega essa possibilidade pelas leis ordinárias da natureza ou movimento. Quem afirma ser a alma simples flama vital ou sistema de espíritos animais considera-a perecível e corruptível como o corpo; nada mais facilmente dissipável do que esse ser, incapaz por natureza de sobreviver à ruína do tabernáculo que o encerra. Tal noção foi gratamente acarinhada pela pior parte da humanidade, como o mais eficaz antídoto contra todas as impressões de virtude e religião. Mas logo se viu que os corpos, de qualquer forma e contextura, são puras idéias passivas do espírito, mais heterogêneo e afastado delas do que a luz está da treva. Vimos que a alma é indivisível, incorpórea, inextensa, portanto incorruptível. Nada mais claro do que não poderem movimentos, mudanças, decadência, dissolução, a cada hora observáveis nos corpos naturais (o chamado *curso da natureza),* afetar uma substância ativa, simples; essa é indissolúvel pela força da natureza; isto é, *a alma humana é naturalmente imortal.*

142. Por tudo isto parece-me claro que as almas não são conhecidas como os objetos inativos e insensíveis, ou por via da *idéia. Espíritos* e *idéias* são tão diferentes, que ao dizermos "eles existem", "eles são conhecidos", tais expressões não têm significado comum às duas naturezas. Esperar, por multiplicação ou alargamento das nossas faculdades, chegar a conhecer um espírito como se conhece um triângulo parece tão absurdo como esperar ver um som. Digo isto por me parecer de interesse no esclarecimento de questões importantes e na prevenção de erros perigosos quanto à natureza da alma. Em sentido estrito não podemos dizer que temos *idéia* de um ser ativo ou de uma ação, mas somente uma *noção.* Tenho algum conhecimento ou noção do meu espírito e dos seus atos acerca de idéias tanto quanto sei ou entendo o significado destas palavras. Do que conheço tenho alguma noção. Não direi que os termos "idéia" e "noção" não possam equivaler-se, se o mundo quiser, mas a clareza e propriedade mandam distinguir coisas diferentes por diferentes nomes. Note-se ainda que de todas as relações, incluindo um ato do espírito, não podemos propriamente dizer que temos idéia mas antes uma noção de relações e hábitos entre coisas. Se no uso moderno o termo "idéia" se estende a espíritos, relações e atos, é assunto apenas verbal.

143. Cumpre acrescentar que a doutrina das *idéias abstratas* contribuiu muito para complicar e obscurecer as ciências mais particularmente ligadas com as coisas espirituais. Os homens supuseram poder formar noções abstratas das faculdades e atos do espírito e considerá-las, pres-

cindindo não só do espírito mas dos respectivos objetos e efeitos. Daí um grande número de termos ambíguos, hipoteticamente representativos de noções abstratas, se introduziu na metafísica e na moral, provocando inúmeros mal-entendidos e discussões entre os doutos.

144. Nada parece ter contribuído mais para erros e controvérsias sobre as operações do espírito do que o uso de falar delas em termos provindos de idéias sensíveis. Por exemplo, chamar à vontade *movimento* da alma. Isto leva a imaginar a alma uma bola em movimento, impelida e determinada pelos objetos sensíveis tão necessariamente como pela pancada de uma raquete. Daqui escrúpulos sem fim e erros perigosos na moral. Estou certo que tudo pode esclarecer-se e surgir a verdade plena, uniforme, consistente, se os filósofos souberem concentrar-se e estar atentos ao verdadeiro significado.

145. Como claramente mostrei, só podemos saber da existência de outros espíritos pelas operações ou pelas idéias que eles excitam em nós. Percebo várias mudanças, movimentos e combinações de idéias, que me informam da existência de certos agentes particulares, como eu, que os acompanham e concorrem para a sua produção. O meu conhecimento de outros espíritos não é pois imediato, como o das minhas idéias; depende da intervenção de idéias, por mim referidas a agentes ou espíritos diferentes de mim, como efeitos ou sinais concomitantes.

146. Mas, embora muitas coisas nos convençam da sua produção por agentes humanos, ninguém ignora que as chamadas obras da natureza, isto é, a maior parte das nossas sensações e idéias, não são produzidas pela vontade humana nem dependentes dela. Há pois algum outro Espírito que as causa, visto não poderem subsistir por si (v. § 29). Mas, consideradas atentamente a ordem, a regularidade, a concatenação das coisas naturais, a surpreendente magnificência, beleza e perfeição das maiores partes da Criação, o requintado traço das menores, a exata harmonia e correspondência do todo e principalmente as nunca bastante admiradas leis do prazer e dor, os apetites e paixões dos animais; considerando tudo isto e meditando no sentido e valor dos atributos Único, Eterno, Infinitamente Sábio, Bom e Perfeito, claramente perceberemos que pertencem àquele Espírito "que tudo realiza em tudo" e "por quem tudo existe".

147. Assim é evidente conhecermos Deus imediatamente como outro espírito, distinto de nós. Podemos afirmar que a sua existência é mais evidente que a dos homens, porque os efeitos da natureza são infinitamente mais numerosos e consideráveis que os dos agentes humanos. Nenhum sinal revela um homem ou efeito por ele produzido que não revele mais fortemente o ser de um Espírito, autor da natureza. Porque é evidente que em relação a outras pessoas a vontade só tem por objeto o movimento corpóreo; mas que esse movimento seja acompanhado por uma idéia ou a excite no espírito de outro, depende inteiramente da vontade do Criador. Só Ele, "que tudo sustenta com o verbo do seu poder", mantém a correlação entre espíritos, capacitando-os para perceberem a existência uns dos outros. E esta pura e clara luz tudo ilumina e permanece invisível.

148. Parece ser geral desagrado do rebanho não-pensante não poderem *ver* Deus. Se pudéssemos vê-lo — dizem — como vemos um homem, acreditaríamos que Ele é, e obedecer-lhe-íamos. Mas basta abrir os olhos para ver o Soberano Senhor de todas as coisas, mais claramente do que outra criatura. Não por visão direta e imediata (como alguns quereriam), ou ver coisas corpóreas, não em si mesmas mas vendo aquilo que as representa na essência de Deus, doutrina que confesso não compreender. Vou explicar-me. Um espírito humano ou pessoa não se percebe pelos sentidos, não é uma idéia. Quando vemos a cor, tamanho, figura e movimentos de um homem só percebemos sensações ou idéias do nosso espírito; e sendo revelados à nossa vista em várias coleções distintas, mostram-nos a existência de espíritos finitos e criados, como nós. Donde se conclui não vermos um homem — se por *homem* entendemos o que se move, percebe, pensa e vive, como nós — mas apenas certa coleção de idéias que nos leva a pensar na existência de um princípio distinto de pensamento e movimento, semelhante a nós, que o acompanha e é represen-

tado por ele. Do mesmo modo vemos Deus. Só há uma diferença. Ao passo que um conjunto finito de idéias denota um espírito humano particular, para qualquer lado que olhemos vemos sempre e em toda a parte indícios da divindade. Tudo quanto vemos, ouvimos, sentimos ou percebemos de qualquer modo pelos sentidos é sinal ou efeito do poder de Deus; como é a nossa percepção dos verdadeiros movimentos produzidos pelo homem.

149. Parece, pois, evidente a uma simples reflexão a existência de Deus ou um Espírito intimamente presente ao nosso, onde produz toda a variedade de idéias ou sensações experimentadas, e de quem dependemos absolutamente, em suma, "em quem vivemos, nos movemos e somos". Triste exemplo de estupidez e descuido é que esta grande verdade, óbvia ao espírito, seja compreendida pela razão de tão poucos homens, apesar de rodeados de claras manifestações da divindade e cegos diante delas, como se os cegasse o excesso de luz.

150. Mas — dir-se-á — nada se deve à Natureza, e tudo há de atribuir-se a operação imediata e única de Deus? Respondo: Se por Natureza se entendem apenas as *séries* de efeitos e sensações do nosso espírito, segundo leis fixas e gerais, é claro não poder a Natureza produzir absolutamente nada; se por "Natureza" se entende algum ser diferente de Deus e das leis naturais, confesso que o sentido da palavra me é ininteligível. "Natureza", neste sentido, é vã quimera de pagãos desconhecedores da onipresença e infinita perfeição de Deus. Mas é estranho aceitarem-na cristãos, crentes na Escritura Sagrada, onde sempre se atribui à imediata ação de Deus o que os filósofos pagãos atribuem à Natureza. "O Senhor causa a ascensão dos vapores; faz relâmpagos com chuva; arranca o vento dos seus tesouros" (Jeremias, 10, 13). "Volve em manhã a sombra da morte e faz o dia escuro como noite." (Amós, 5, 8.) "Visita a terra e torna-a branda com chuva; abençoa a sementeira e coroa o ano com a Sua bondade; e os pastos revestem-se de rebanhos e os vales cobrem-se de trigo." (V. Salmo 65.) Apesar desta constante linguagem, não sei que aversão nos impede de crer que Deus guie tão de perto os nossos negócios. Preferiríamos supô-lo bem longe, dando-lhe um substituto cego e não-pensante, embora (como diz São Paulo) "Ele não esteja longe de cada um de nós".

151. Bem sei que a lentidão e método gradual nas coisas da natureza não parece terem por causa a mão do Onipotente. Além disso, monstros, abortos, frutos inutilizados em flor, chuva a regar o deserto, misérias da vida humana, etc., são argumentos contra a ação e superintendência imediatas de um Espírito infinitamente sábio e bom. Em grande parte, a resposta à objeção está no parágrafo 62. Visivelmente os referidos métodos da natureza são absolutamente necessários para operar pelas regras mais simples e gerais, segundo o modo mais firme e conseqüente; o que revela a sabedoria e bondade de Deus. É tal o artifício desta poderosa máquina da natureza, que, enquanto os movimentos e fenômenos atingem os nossos sentidos, a mão operante no todo é imperceptível aos homens de carne e sangue. "Em verdade", diz o profeta, "Tu és o Deus oculto." (Isaías, 45, 15.) Mas, embora Ele se esconda aos olhos dos sensuais e preguiçosos que não querem pensar, nada é mais legível para um espírito imparcial e atento do que a presença íntima de um Espírito onisciente que modela, regula e sustenta o sistema dos seres. Resulta claro do já dito que operar de acordo com leis gerais estabelecidas é tão necessário para guiar-nos na vida e revelar-nos os segredos da natureza, que sem isso a riqueza e medida do pensamento e toda a sagacidade e plano humanos de nada serviriam. Seria até impossível haver tais faculdades no espírito (v. § 31). Quer dizer, esta consideração contrabalança abundantemente qualquer inconveniente particular.

152. Devemos considerar que os defeitos da natureza não são sem préstimo por constituírem uma espécie de variedade e aumentarem a beleza do resto da Criação, como as sombras de uma pintura acentuam o brilho das partes iluminadas. Deveríamos examinar bem se a perda de sementes e embriões, a destruição de plantas e animais antes da plena maturidade pode julgar-se imprudência do Autor da natureza ou pelo contrário um preconceito contraído pela nossa familiaridade com impotentes e limitados mortais. No homem, o manejo hábil de coisas que só com

muito esforço e indústria pode buscar-se, chama-se sabedoria; mas ao Criador a máquina inexplicavelmente fina de um animal ou vegetal custa-lhe menos do que produzir um seixo. Nada mais evidente do que bastar-lhe para tudo um *fiat* ou ato da sua vontade. E assim a esplêndida profusão de coisas naturais não significa fraqueza ou prodigalidade no Agente, senão que é argumento da riqueza do seu poder.

153. Quanto à mistura de dor e inutilidade no mundo, segundo as leis da natureza e as ações dos espíritos finitos e imperfeitos, é no estado atual indispensavelmente necessária ao nosso bem-estar. Mas a nossa visão é próxima demais. Por exemplo, a idéia de uma dor particular chamamos-lhe mal. Entretanto, se ampliarmos a visão até abranger os vários fins, conexões e dependências das coisas, as ocasiões e proporções em que nos afetam a dor e o prazer, a natureza da liberdade humana e o nosso fim no mundo, teremos de reconhecer, nas coisas que em si mesmas parece serem o mal, a natureza do bem, quando consideradas no conjunto do sistema dos seres.

154. É, pois, manifesto a qualquer pessoa refletida que só a falta de atenção e capacidade compreensiva explica a existência de ateus ou maniqueus. Almas pequenas e inconscientes podem ridiculizar a obra da Providência, sem capacidade de compreendê-la ou de fazer esforços para isso; mas os dotados de justeza e extensão de pensamento e habituados a refletir não se cansam de admirar os divinos traços de sabedoria e bondade, transparentes na economia da natureza. Mas que verdade há de tão claro fulgor no espírito que por aversão do pensamento e voluntário fechar dos olhos não possamos evitar vê-la? Será, pois, de estranhar que a generalidade dos homens sempre atentos aos negócios ou ao prazer, e pouco afeitos a fixar ou abrir os olhos da alma, não tenham a convicção, a evidência do Ser de Deus, como devia esperar-se de criaturas racionais?

155. Mais de estranhar é haver homens bastante estúpidos e negligentes, para não estarem, nessa negligência, convencidos de tão evidente e importante verdade; e é de recear que muitos, de qualidades e lazeres, habitantes de países cristãos, meramente por supina e horrível negligência caiam no ateísmo; pois é impossível a uma alma penetrada e iluminada pelo verdadeiro sentido da onipresença, divindade e justiça do Espírito onipotente persistir sem remorso na violação das Suas leis. Por isso precisamos em primeiro lugar atender e meditar esses pontos importantes; assim poderemos adquirir a convicção de que "os olhos do Senhor estão em toda a parte vendo o mal e o bem; de que Ele está conosco e nos guarda onde quer que sejamos e nos dá o pão e o vestido"; de que está presente e consciente no nosso mais íntimo pensar; de que estamos na Sua mais absoluta e imediata dependência. A visão clara destas grandes verdades só pode levar-nos o coração a uma circunspecta ansiedade e sagrado temor, que é o mais forte incentivo à *virtude* e a melhor defesa contra o *vício*.

156. Porque afinal o que tem o primeiro lugar nos nossos estudos é a consideração de Deus e do nosso *dever*. Promover isto era o principal objetivo dos meus trabalhos, que julgarei inúteis e sem efeito se pelo que disse não inspirar aos meus leitores um sentido piedoso da presença de Deus; e tendo mostrado quanto são falsas e vãs aquelas estéreis especulações, objeto principal dos doutos, dispô-los o melhor possível à reverência e aceitação das verdades salutares do Evangelho; conhecê-las e praticá-las é a mais alta perfeição da natureza humana.

GEORGE BERKELEY

TRÊS DIÁLOGOS ENTRE HILAS E FILONOUS EM OPOSIÇÃO AOS CÉTICOS E ATEUS

Tradução e Notas de ANTONIO SÉRGIO

PRIMEIRO DIÁLOGO

FILONOUS[1]. Bom dia, Hilas. Não esperava encontrar-vos cá por fora tão de manhãzinha.

HILAS. Na verdade, não é meu costume: mas tanto me absorveu cá certo problema, de que estivera a falar na passada noite, que, vendo que não conseguia cerrar olho, resolvi pôr-me de pé e vir dar um giro pelo jardim.

F. Tanto melhor: para que saibais, amigo, de quantos inocentes e agradáveis prazeres em todas as madrugadas vos costumais privar. Há lá hora mais deliciosa em todo o dia, e estação de maior encanto em todo o ano? Este céu cor de púrpura; os silvestres, mas aprazíveis trinados dos passarinhos; as galas perfumadas das árvores e das flores; o benéfico influxo do sol que desponta, e mil outras formosuras, indizíveis, da natureza, tudo nos inspira um secreto arroubo; e as faculdades mentais, mais frescas e vivas em tal momento, ajustam-se às meditações a que nos faz prender a solidão de um jardim e uma manhã tranqüila. . . Mas temo que vos importunasse, interrompendo-vos; pois parecíeis muito absorvido em qualquer coisa.

H. Certo é que o estava; e ser-me-ia grato que me levásseis a bem o continuar a seguir pelo mesmo fio. Não digo com isto que eu deseje privar-me da boa companhia que me podereis fazer, já que o pensamento me corre mais fácil quando pratico com um amigo que quando estou sozinho; o que vos peço é que me deixeis comunicar-vos o que estava pensando.

F. Mas com todo o gosto, Hilas! É o que vos teria pedido, se me não houvésseis tomado a dianteira.

H. Pois ia eu pensando no destino dos que, em todos os tempos (quer porque aporfiam em se distinguir do vulgo, quer por qualquer vezo que se não explica), pretendem, ou não acreditar em coisa alguma, ou dar fé aos maiores desvarios que aí há no mundo. Mal é esse que ainda se poderia sofrer, se dos paradoxos e ceticismo de tais criaturas não redundassem prejuízos para o gênero humano. Mas eis aí o mais grave: é que os falhos de ócios para pensar em tais coisas, quando vêem os que gastaram todo o seu tempo (ao que se é levado a supor) no empenho de alcançar o conhecimento professarem uma inteira ignorância de tudo, ou avançar noções que por inteiro repugnam aos claros princípios comumente aceitos, sentem-se tentados a pôr em dúvida ainda as verdades de maior importância, que haviam considerado até o momento como sendo sagradas e indiscutíveis.

F. Concordo convosco — já quanto à tendência de certos filósofos de fazerem alarde das suas dúvidas, já quanto aos conceitos fantásticos de alguns outros. E tanto ultimamente tenho ido avante nesta minha maneira de ver as coisas, que abandonei não poucas das sublimes teorias que havia tomado nas escolas deles, a fim de me reverter às opiniões do vulgo. E garanto-vos que, depois de tal revolta contra as noções metafísicas, e em favor dos claros ensinamentos da natureza e do senso comum, tenho achado o meu intelecto estranhamente esclarecido; e tanto, que bem facilmente compreendo agora muito do que me aparecia como mistério e enigma.

H. Comprazo-me de verificar que não é verdade o que a vosso respeito alguns me disseram.

F. E que foi, pode saber-se?

[1] Tencionávamos escrever *Filonus* (simplesmente com *u*, e não com *ou*): desistimos, porém, ante o parecer contrário de um grande amigo, o excelente escritor helenista Padre Manuel Alves Correia.

H. Na prática que tivemos a noite passada, apresentaram-vos como alguém que quer dar como boa a mais extravagante opinião que pode ocorrer a um homem, a saber: que não existe substância material no mundo.

F. Que não existe aquilo a que entre os filósofos se dá o nome de *substância material* — lá disso me persuado eu, e muito a sério; porém, se me levassem a ver de tal convicção qualquer absurdeza ou ceticismo, teria tanto motivo para renunciar a ela, decerto, como a que julgo ter agora para rejeitar a oposta.

H. Quê! Pois pode haver coisa mais fantástica, mais repugnante ao senso comum, ou prova mais manifesta de ceticismo, do que a crença de que a matéria não tem existência?

F. Devagar, bom Hilas, devagar! Que diríeis então se se provasse que vós, que abonais a opinião de que a matéria existe, tendes por aí mesmo muito mais ceticismo, e mantendes maior número de paradoxos, de noções repugnantes ao senso comum do que eu, que não creio em tal?

H. Mais fácil vos seria fazer-me crer, digamos, na opinião de que a parte é maior que o todo, do que levar-me jamais a acreditar que eu, para evitar o absurdo e o ceticismo, me sentirei obrigado a abandonar um dia a minha convicção a tal respeito.

F. Pois vejamos, amigo. Estais disposto a admitir como sendo válida aquela opinião que vier a mostrar-se, mediante exame, como mais no trilho do senso comum e como mais afastada do ceticismo?

H. Da melhor vontade. Já que vos apetece provocar contenda sobre o que há de mais claro na natureza, ouvirei com gosto o que vos apraz dizer-me.

F. Com licença, Hilas: que entendeis por *cético?*

H. O que toda gente: entendo alguém que duvida de tudo.

F. O que não duvida, por conseguinte, acerca de um ponto particular, pelo que tange a esse ponto não pode ser dito um *cético.*

H. Com isso vou eu.

F. Consiste o duvidar, porventura, em tomar a solução afirmativa ou a solução negativa de uma questão?

H. Não; em nenhuma das coisas; para quem quer que perceba o falar inglês, *duvidar* significa uma suspensão entre as duas.

F. Logo, do indivíduo que nega um ponto qualquer não se pode dizer que duvida dele — nem mais nem menos do que de quem o afirma com o mesmo grau de segurança.

H. Assim é, de fato.

F. Por conseguinte, ao primeiro, lá porque nega, não o teremos por mais cético do que ao segundo.

H. Reconheço que sim.

F. Como então, ó Hilas, vos ocorre pronunciar que sou eu um *cético,* só porque nego o que é por vós afirmado, ou seja, a existência da matéria? Já que, como quer que digais, sou tão peremptório na negação como vós o sois no afirmar.

H. Tende mão, amigo, tende mão! Excedi-me um pouco na definição que propus; mas cumpre não fazer finca-pé demasiado nos passos em falso que ao discorrer nós damos. Disse, na verdade, ser cético o indivíduo que põe tudo em dúvida; cumpriria, porém, acrescentar o seguinte: ou o que nega a realidade e a verdade das coisas.

F. Que coisas? Os princípios e os teoremas das ciências? Mas esses, como sabeis, são noções intelectuais universais, e portanto independentes da matéria; e a negação desta, por conseguinte, não implica a negação daqueles primeiros.

H. Nisso concordo; mas não existem, Filonous, outras coisas? Vinde cá: que pensais da ação de não dar fé aos sentidos? Da de negar a existência das coisas sensíveis? Da de pretender que nada sabemos acerca delas? Pois isto não basta para chamar cético a um homem?

F. Examinemos qual de nós, nesse caso, é o que nega a realidade das coisas sensíveis, ou professa maior ignorância a seu respeito; porque será esse, se vos bem entendo, o que deve ser considerado o maior cético?

H. Aí está precisamente o que eu desejo.

F. Que entendeis vós por coisas sensíveis?

H. As que são percepcionadas pelos sentidos. Pois podíeis fantasiar que entendesse outra coisa?

F. Perdoai-me, Hilas, o empenho de bem apreender todas as vossas noções, já que pode abreviar muito a nossa busca. Sofrei que vos faça uma pergunta mais. Só são percepcionadas pelos sentidos as coisas percepcionadas imediatamente? Ou podemos com propriedade chamar *sensíveis* as que são percepcionadas mediatamente, ou não sem a intervenção de quaisquer outras?

H. Não alcanço bastante o que estais dizendo.

F. Quando leio um livro, o que imediatamente percepciono são as letras; mas mediatamente, ou por meio delas, são-me sugeridas, digamos, a noção de Deus, ou a de virtude, ou a de verdade, etc., etc. Ora, de que as letras são coisas verdadeiramente sensíveis — coisas percepcionadas pelos nossos sentidos — não poderá haver dúvida: mas queria eu saber, Hilas, se considerais sensíveis as que as letras sugerem.

H. Claro que não. Seria absurdo considerar a *Deus* — ou à *virtude* — como coisas sensíveis: se bem que seja possível significá-los a ambos (ou sugeri-los à mente[2]) por sinais sensíveis — com os quais, aliás, têm conexão que não é mais que arbitrária.

F. Só, pois, considerais como coisas sensíveis, ao que está a parecer-me, as imediatamente percepcionáveis pelos sentidos.

H. Nem menos.

F. E não se seguirá desse fato que, se bem que veja uma parte do céu avermelhada, e a outra parte de cor azulada, e que a minha razão daí conclua, de maneira evidente, que haverá uma causa da diversidade das cores, no entanto essa causa não é coisa sensível, ou algo percepcionado pelo sentido da vista?

H. Com efeito.

F. Do mesmo modo, se bem que eu ouça variadíssimos sons, não se pode dizer que lhes ouça a causa!

H. Não; não se pode.

F. E quando, por meio do tato, percepciono uma coisa como quente ou pesada, não posso dizer com qualquer verdade — ou qualquer propriedade — que sinto a causa do calor ou do peso?

H. Para prevenir outras perguntas do mesmo gênero, dir-vos-ei agora de uma vez por todas que tenho na conta de *coisas sensíveis* somente as percepcionadas pelos sentidos, e que os sentidos na verdade não percepcionam nada que não seja percepcionado de maneira imediata: pois não têm os sentidos o poder de inferir. A dedução de causas, ou de ocasiões, a partir de efeitos ou de aparências, somente percepcionadas pelos sentidos, é algo que inteiramente à razão compete.

F. Por conseguinte, acordamos nisto: *unicamente são coisas sensíveis as imediatamente percepcionadas pelos sentidos.* Dir-me-eis agora se com o sentido da vista percepcionamos algo que não seja a luz, ou cores, ou figuras; ou algo, pelo ouvido, que não seja som; ou algo, pelo paladar, além de sabores; ou algo, pelo olfato, que não seja cheiro; e pelo tato, alguma coisa mais que qualidades tangíveis.

H. Nada mais.

F. Ao que parece, portanto, se acaso suprimirmos todas as qualidades sensíveis, nada de sensível nos ficará.

H. Concedido.

[2] "Mente" é o vocábulo que decidimos usar para traduzir a palavra inglesa *mind.* Corresponde ao que se designa por "consciência" ou "psique", e que Baldwin indicou pelo seguinte modo: "aquilo que somos cada vez menos quando caímos gradualmente num sono sem sonhos, e aquilo que somos cada vez mais à medida que o barulho nos acorda aos poucos". Na mente, ou psique, distinguimos nós, de acordo com o platonismo, uma consciência *sensível,* relativamente passiva, e uma consciência *intelectual,* plenamente ativa, cumprindo-nos acentuar que os empiristas (Locke, Berkeley, Hume, etc.) costumam falar como se a consciência sensível bastasse para que tenhamos idéias de *objetos,* de *coisas* (e as de substância, de causa, de todo-e-parte, etc.) sem precisarmos da atividade sintética, coordenadora, objetivadora, operatória, criadora de um mundo, que é para nós a consciência *intelectual* do homem.

F. As coisas sensíveis, por conseguinte, não são mais que umas tantas qualidades sensíveis, ou então combinações de qualidades sensíveis[3].

H. Isso mesmo.

F. O calor é portanto uma coisa sensível.

H. Decerto que é.

F. Dar-se-á que a realidade das coisas sensíveis consiste no serem percepcionadas? Ou será ela qualquer coisa distinta do fato de serem percepcionadas, algo que não tenha relação com a mente?

H. *Existir* é uma coisa; *ser percepcionado* é outra.

F. Só falo a respeito das coisas sensíveis[4]. E sobre estas, pergunto: por existência real das coisas sensíveis entendeis uma existência exterior à mente, e distinta do serem percepcionadas?

H. Entendo uma existência real absoluta: distinta, pois, do serem percepcionadas, e até sem casta de relação alguma com isso de serem percepcionadas.

F. Por conseqüência, no caso de o considerarem como coisa real, deverá o calor existir sem a mente?

H. Sim, deverá.

F. Ora, dizei-me: essa existência real absoluta, convirá ela de maneira igual a todos os graus de calor que sentimos, ou haverá razão para a atribuir a alguns, ao mesmo tempo que se nega a outros? E se há, dai-me a conhecer essa dita razão.

H. Qualquer que seja o grau de calor que nós percepcionemos pelos sentidos, estejamos certos de que existe o mesmo naquele tal objeto que o ocasiona.

F. Como assim? Tanto o maior como o que é somenos?

H. Digo que a razão, evidentemente, só pode ser uma para ambos; são ambos percepcionados pelos sentidos; o grau mais elevado de calor, todavia, percepcionamo-lo de maneira que é mais sensível; e por conseguinte, se alguma diferença se nos depara aí, é que estamos mais certos do seu existir real do que da existência real do grau menor.

F. Mas o grau de calor mais veemente e intenso, não será ele afinal uma grande dor?

H. Não se pode negá-lo.

F. E então uma coisa que não percepciona será acaso capaz de prazer e de dor?

H. Não, decerto.

F. E essa substância material em que credes — é ela uma existência completamente insensível, ou dotada de sentidos e de percepção?

H. É insensível, sem sombra de dúvida.

F. Ela não pode, por conseguinte, ser o sujeito de uma dor qualquer?

H. Não pode.

F. Nem, por isso mesmo, do maior calor que pode ser sentido: pois concordais que é uma dor, e uma dor não fraca.

H. Sem dúvida.

F. Que diremos, então, do objeto externo? É ou não é substância material?

H. É substância material, com as qualidades sensíveis que lhe são inerentes.

F. Mas como, nesse caso, pode nela existir um grande calor — pois que vós concordais em que o não pode haver em qualquer substância material? Desejaria realmente que me aclarásseis isto.

H. Um momento, Filonous. Aventurei-me demais quando vos concedi, ainda há pouco, que

[3] "Ou então de combinações de qualidades sensíveis", diz aqui o nosso filósofo. Simplesmente, fala ele como se as qualidades fossem já *dadas* em combinação a uma mente passiva (ou, por outras palavras, como se a combinação fosse já *dada*), ao passo que Platão afirmava que a combinação das qualidades, realizada como coisa, resulta de uma operação da nossa mente, e vem por um ato da consciência *intelectual* do homem.

[4] Além das coisas sensíveis, que para Berkeley são imagens e de que o próprio, segundo ele, é o serem percepcionadas, há para este filósofo as coisas percepcionantes (ou mentes), o próprio das quais é o percepcionarem. As mentes existem em si mesmas, ao passo que as coisas sensíveis (que são "idéias" berkeleianas, quer dizer, imagens) existem tão-só nas mentes.

um calor intenso é uma dor. A dor, ao que mais bem me parece, é algo distinto do calor — e antes a conseqüência, ou o efeito dele.

F. Quando chegais ao fogo uma das vossas mãos, percepcionais uma simples sensação uniforme, ou sentis acaso duas sensações distintas?

H. Uma só sensação, e simples.

F. Não será o calor imediatamente percepcionado?

H. É.

F. E a dor?

H. Também.

F. Visto que ambas, pois, são imediatamente percepcionadas ao mesmo tempo, e visto que o fogo vos afeta aí com uma mesma simples e indecomponível idéia [5], cabe concluir que essa idéia é, simultaneamente, a dor e o calor imediatamente sentido; e, por conseguinte, que o calor intenso imediatamente sentido não se distingue em nada de uma certa dor.

H. Assim parece, com efeito.

F. Pensai bem, amigo: podeis conceber uma sensação veemente que não seja acompanhada de prazer ou de dor?

H. Não, não posso.

F. Ou formar a idéia da dor sensível — ou do prazer — em geral, sem qualquer idéia particular de quente, de frio, de sabor, de cheiro, etc., etc.?

H. Não, não creio que o possa.

F. Portanto, não se deverá concluir que a dor sensível não é algo distinto dessas sensações ou idéias, quando são intensas?

H. É isso inegável. E começo a suspeitar, em boa verdade, que um calor muito grande não pode existir senão numa mente que o percepciona.

F. Como? Estaríeis então naquele estado *cético,* de juízo suspenso entre o afirmar e o negar?

H. Não. Ao que suponho, posso ser positivo neste ponto. Um calor violentíssimo e doloroso não pode existir senão na mente.

F. Portanto, em vosso juízo, não tem o calor existência real?

H. Cumpre confessá-lo.

F. É portanto certo que na natureza não há corpo algum realmente quente?

H. Não neguei que nos corpos haja calor real. Digo tão-só que nada existe que seja um calor real intenso.

F. Mas não dissestes, ainda há pouco, que todos os seus graus são igualmente reais; e que, se diferença houvesse, seria então o grau elevado que deveria ser mais real do que o menor?

H. É certo; mas é que não considerei naquele instante o fundamento que há para distinguir entre eles, e que agora enxergo com a clareza máxima. E digo o seguinte: o calor intenso não é outra coisa senão um modo particular de sensação dolorosa; e como seja que a dor só poderá *oferecer-se em um* ser capaz de percepções, cumpre concluir que um calor intenso não pode nunca realmente dar-se numa substância corpórea que não percepciona.

F. Como distinguiremos, todavia, os graus de calor que só na mente existem — daqueles que ocorrem sem ser na mente?

H. Não vejo aí dificuldade alguma. Sabeis muito bem que a mais pequenina dor só pode

[5] À sensação de calor chama Berkeley "idéia", de acordo com a sua doutrina; advirtamos, porém, que o exemplo do calor seria particularmente adequado a levar-nos a estabelecer a distinção entre aquilo a que Berkeley chama a "idéia" do calor (a qual, quando muito intensa, é sempre dolorosa e insuportável) e isso a que nós próprios chamamos a idéia do calor, cuja nitidez é contrariada e impossibilitada pela intensidade da sensação. Quanto mais viva é a "idéia" do calor no sentido berkeleiano da palavra, mas difícil nos é ter a idéia do calor naquele sentido que nós lhe damos. Neste exemplo se salienta bem não só a diferença mas até certa oposição nas condições de existência do sensível e do inteligível, da sensação e da idéia. Um fogueiro, sofrendo vivas sensações de calor, não adquire noções mais exatas sobre o calor do que as que tem um físico.

existir se percepcionada; portanto, todo grau de calor que for doloroso é tão-só na mente que pode existir; dos outros graus, todavia, nada nos obriga a concluir o mesmo.

F. Parece-me que admitistes, ainda há pouco, que um ser sem o dom de percepcionar não é mais capaz de prazer que de dor.

H. Sim. Admiti-o.

F. E a tepidez, ou um grau de calor que é menos forte do que o grau de calor que nos causa incômodo, não será um prazer?

H. E daí?

F. Não pode, portanto, existir sem mente; quer dizer, não pode existir numa substância impercepcionante, isto é, num corpo.

H. Assim parece.

F. Ora, desde que, pelo que nós aí vimos, tanto os graus de calor que não são dolorosos como os graus de calor que realmente o são só podem existir numa substância pensante, não caberá concluir que os corpos externos são absolutamente incapazes de qualquer calor?

H. Repensando no caso, dou tento de que o agradável da tepidez não é fato afinal de tanta evidência como o de ser doloroso o calor intenso.

F. Não pretendo que a tepidez seja um prazer tão grande como é grande o doloroso de um calor intenso; mas basta que me concedais que é um prazer pequenino para que resulte justificada a conclusão que eu tiro.

H. Antes lhe chamaria uma *indolência*. Nada mais é que uma privação (ao que julgo) tanto de prazer como de dor. E que possa convir um estado desses a uma substância não-pensante, coisa é que espero que não contesteis.

F. Se vos decidis a contestar que a tepidez — ou um grau moderado de quentura — constitui de si um verdadeiro prazer, não sei de outro modo de vos levar a crê-lo senão o de apelar para os vossos sentidos. Porém, que pensais do frio?

H. O mesmo que do calor. Um frio intenso é uma dor, porque o sentir frio muitíssimo grande é percepcionar uma grande incomodidade; não pode, por conseqüência, existir sem a mente; porém, um menor grau de frio pode existir sem ela, assim como um grau de calor menor.

F. Nesse caso, quando o contato de certos corpos nos faz sentir calor moderado, devemos concluir que eles têm em si um grau moderado de quentura, ou uma tepidez; e daqueles com cujo contato sentimos um grau equivalente de frio — é lícito pensar que têm o frio em si.

H. Com esse parecer vou eu.

F. Poderá ser verdadeira a doutrina que leva um homem necessariamente a um absurdo?

H. Decerto que não.

F. Não é absurdo pensar que uma mesma coisa pode ser ao mesmo tempo fria e quente?

H. Claro que é.

F. Ora, supondo agora que uma das vossas mãos está bastante quente e que a outra está fria; e depois, que as mergulhais a ambas numa bacia de água, achando-se a água numa temperatura intermédia: não se dará que a água há de parecer fria a uma mão, e quente à outra?

H. Com efeito.

F. E não devemos então concluir, de absoluto acordo com os vossos princípios, que está realmente quente e realmente fria ao mesmo tempo? isto é (segundo a concessão que me ali fizestes), acreditar num absurdo?

H. Confesso que assim parece.

F. Por conseguinte, os próprios princípios hão de ser falsos aí, pois conviestes em que um princípio que é verdadeiro não pode levar a conclusões absurdas.

H. Mas poderá dar-se uma maior absurdeza que a de dizer que *no fogo não há calor?*

F. Para tirar o ponto mais a claro: dizei-me se em dois casos perfeitamente idênticos não é o mesmo juízo que nos cumpre enunciar?

H. É o que cumpre.

F. Quando um alfinete vos pica um dedo, não lacera as fibras da vossa carne?

H. Sim.

F. E quando uma áscua vos queima um dedo, fará mais do que isso?

H. Não.

F. Mas nesse caso, assim como não ajuizais que está no alfinete a própria sensação que ele em vós ocasiona, ou qualquer coisa de semelhante à sensação — não deveis ajuizar como existente no fogo a sensação ocasionada pelo fogo, conformemente àquilo em que se assentou há pouco.

H. Bem, já que há mister de que por aí eu passe, resolvo-me a ceder no que concerne a esse ponto, e vir ao convencimento de que o calor e o frio são não mais que sensações que em nossa mente existem; mas ficam-nos qualidades em bastante número para nos assegurar a realidade das coisas exteriores.

F. Mas que diríeis, Hilas, se se comprovasse que com todas as qualidades sensíveis vem a ser o caso precisamente o mesmo, e que não podemos supô-las sem ser na mente, mais do que ao calor e do que ao frio?

H. Então, de fato, teríeis feito qualquer coisa pelo vosso escopo; mas isso desespero eu de vos ver lograr.

F. Bem; tratemos então de as examinar por ordem. Que pensais dos sabores? Existem sem a mente, ou não existem sem ela?

H. Pois há aí criatura de verdadeiro bom senso que ouse pôr em dúvida o ser doce o açúcar, e o absinto, amargo?

F. Ensinai-me, amigo. Um sabor doce, Hilas, é uma particular sorte de sensação agradável, ou de prazer. Pois não será?

H. Sim, é.

F. E o amargor uma espécie de dor, ou de desagrado?

H. Nisso convenho.

F. Se pois o açúcar e o absinto são substâncias corpóreas impensantes (ou seja: que têm existência fora da mente), como podem a doçura e o amargor — isto é: o prazer e o desagrado — ser convinháveis a um e a outro?

H. Esperai, Filonous. Agora caí eu na conta do que me esteve a enganar todo este tempo. Perguntastes-me se o frio e o calor, se o sabor a amargo e o sabor a doce são sortes particulares de prazer e de dor; e ingenuamente respondi que sim. Em vez disso, deveria ter distinguido por esta forma: tais qualidades são prazeres e dores enquanto percepcionadas por nós outros; não, porém, enquanto existentes num objeto externo. Não devemos pois, de maneira absoluta, coligir que no fogo não há calor, ou inferir que no açúcar não há doçura, mas sim somente que o cálido e o doce, enquanto percepcionados por nós outros, não estão no fogo nem no açúcar. Que respondeis a isto?

F. Que não vem nada a propósito. Discorremos tão-só sobre as coisas sensíveis, que definistes assim: *as que percepcionamos imediatamente pelos sentidos.* Quaisquer que sejam, em vista disso, as outras qualidades de que venhais falar, de nenhuma delas farei cabedal, pois não pertencem ao ponto que discutimos. Na verdade, podeis pretender haver descoberto umas tantas qualidades que se não percepcionam, e que essas qualidades que não são sensíveis existem no açúcar ou então no fogo. Não alcanço, todavia, o uso que delas podereis fazer para o determinado propósito que é agora o vosso. Ora, dizei-me, uma vez ainda: convindes vós em que o calor e o frio, o amargor e o doce (entendendo por aí as qualidades que são percepcionadas pelos sentidos) não existem sem mente?

H. Ao que vejo, de nada me serve o porfiar no caso, e decido por isso abrir mão do assunto pelo que toca às qualidades de que se tem tratado; se bem que confesse que me soa esquisito o dizer-se do açúcar que ele não é doce.

F. Todavia, para mais bem vos afirmardes no que acabais de dizer, considerai no seguinte: aquilo que outrora parecia doce poderá ser amargoso a um paladar destemperado. E é manifesto que pessoas diversas percepcionam num manjar sabores diferentes: pois o que é delícia a um homem dá repugnância a outro. E como é que poderia suceder assim, se o sabor fosse inerente à iguaria?

H. Confesso que o não estou vendo.

F. Cumpre-nos agora considerar o olfato. E, quanto a este, estimaria conhecer se o que dos

sabores está dito se não aplica também ao que é dos cheiros. Não são múltiplas sensações, agradáveis e desagradáveis?

H. Decerto.

F. Concebeis então a possibilidade de que existam num corpo impercepcionante?

H. Não concebo.

F. Ou podeis imaginar que o excremento e a imundície, de que se nutrem as alimárias sem discernimento ou escolha, dão a elas o cheiro que para nós outros têm?

H. De maneira alguma.

F. Achais pois possibilidade de não concluir sobre os cheiros — como das outras qualidades de que atrás se fez exame — que só podem existir numa substância percepcionante, quer dizer, na mente?

H. Assim me parece.

F. E agora, pelo que respeita aos sons, que devemos pensar? Serão eles acidentes realmente inerentes ou não aos corpos externos?

H. O que a mim se me afigura de perfeita evidência é que não são inerentes aos corpos sonoros: pois uma campainha, se a percutirmos no recipiente vazio de uma máquina pneumática, não emite de fato som algum. É o ar, por conseguinte, que releva considerar como o sujeito do som.

F. Que razão, Hilas, vedes vós para isso?

H. É que quando um movimento se produz no ar, percepcionamos um som mais ou menos grande em proporção do movimento do mesmo ar; mas sem um movimento qualquer do ar não ouvimos som absolutamente algum.

F. Mas, ainda quando se conceda que não ouvimos sons quando se não dá no ar um movimento qualquer [6], não vejo, Hilas, como seja possível inferir daí que o próprio som é no ar que existe.

H. É de fato o movimento do ar exterior que produz na mente a sensação de *som*. Porque, ao bater no tímpano do nosso ouvido, ocasiona aí uma vibração qualquer — a qual, pelos nervos auditivos, se comunica ao cérebro: e por este modo é afetada a alma daquela sensação a que se chama *som*.

F. Pois quê? É então o som uma sensação?

H. Digo eu que, enquanto percepcionado, é uma sensação particular na mente.

F. E pode sem mente existir sensação?

H. Não, decerto.

F. Como é possível então que o som, sendo uma sensação, exista no ar, se por *ar* designais uma substância insensível, que existe sem mente?

H. Cumpre que façamos distinção entre o som, enquanto percepcionado por qualquer de nós, e o som como realmente é em si próprio, ou então (o que dá na mesma) entre o som que imediatamente percepcionamos e o som que existe fora de nós. Aquele, sem dúvida nenhuma, é uma sorte particular de sensação; o segundo, porém, é um movimento vibratório ou ondulatório do ar.

F. Julguei, Hilas, que obviara já a essa distinção por aquela resposta que vos dei há pouco quando quisestes introduzi-la num caso idêntico. Mas, para não repetir o que já foi dito: estais vós de fato perfeitamente seguro de que o som não passa de um movimento?

H. Sim. Perfeitamente seguro.

F. Por conseguinte, tudo que convém ao som real pode ser atribuído ao movimento?

H. Pois decerto que pode.

F. Fará sentido, por isso mesmo, falar de um movimento como de algo *estrondoso, aprazível, agudo, grave*. . .

H. Ao que vejo, assentastes no arbítrio de me não perceber. Pois não será manifesto que todos tais acidentes, ou modos, pertencem não mais que ao som sensível, ou *som* na acepção

[6] Cremos que Berkeley, ao escrever as palavras "ainda quando se conceda", etc., pensava no caso das alucinações auditivas.

comum da palavra, mas que de forma alguma convêm ao som no sentido filosófico e real do termo — o qual, como vos disse há pouco, é unicamente um movimento do ar?

F. Visto isso, parece que existem duas sortes de sons: uma vulgar, que é a do som que se ouve; e outra filosófica e real.

H. Pois é isso mesmo.

F. E a última consiste em movimento?

H. Afirmei que sim.

F. Dizei-me, Hilas: a qual dos sentidos, em vosso parecer, pertence a idéia do movimento? Ao do ouvido?

H. Não, evidentemente, mas ao da vista e ao do tato.

F. Segue-se que, pelo vosso juízo, seria possível *ver* e *tatear,* mas não *ouvir* os tais sons reais?

H. Tomai tento, Filonous: podeis muito bem, se vos dá prazer, fazer riso das opiniões que vos tenho dito: mas a verdade das coisas não variará por isso. Reconheço que as inferências a que sou levado me soam de maneira um pouco estranha; mas o falar do comum, como bem sabeis, é criado pelo vulgo e para uso dele; não deve por isso mover espanto se aquelas expressões que mais bem se adaptam às noções exatas e filosóficas nos parecem insólitas e sem cunhos nem cruzes.

F. Pois a isso viestes? Afianço-vos que creio que alcancei bastante desde que adverti que se vos dá tão pouco de abandonar as frases e as opiniões do vulgo: pois é parte importante da nossa busca o apurar quais sejam as maneiras de ver que da estrada ordinária se desviam e que merecem ser tidas como as que mais repugnam ao comum sentimento do gênero humano. Mas podeis ver mais que um paradoxo filosófico no dizer-se que nunca se ouvem os sons reais, e que é por outros sentidos que deles temos idéia? E nada vos parece que haja aí que seja contrário à natureza das coisas, à verdade delas?

H. Para falar com franqueza, não me está agradando. E depois das concessões que anteriormente vos fiz, posso agora conceder-vos que também os sons não têm existência senão na mente.

F. E espero que não será difícil que reconheçais o mesmo pelo que toca às cores.

H. Perdão, Filonous: mas o caso das flores é já diverso. Há lá nada mais evidente do que o vermo-las nós nos objetos?

F. Os objetos de que falais são, ao que suponho, substâncias corpóreas, que existem sem mente?

H. Pois são.

F. E têm cores verdadeiras e reais, que lhes são a elas inerentes?

H. Tem cada um dos objetos visíveis aquela mesma cor que vemos nele.

F. Como assim? Pois há coisa alguma visível afora as que percepcionamos pela vista?

H. Não, não há.

F. E percepcionamos pelos sentidos qualquer coisa que não seja percepcionada imediatamente?

H. Quanto terei de repetir as mesmas coisas? Já disse que não.

F. Tende paciência, meu bom Hilas; e dizei-me uma vez ainda: à exceção das qualidades sensíveis, existe de fato uma coisa qualquer imediatamente percepcionada pelos sentidos? Sei que conviestes em que não existe; gostaria que me informásseis, todavia, se continuais a pensar como pensáveis.

H. Continuo.

F. E quanto à vossa substância corpórea, é ela pois uma qualidade sensível, ou então um composto de qualidades sensíveis?

H. Que pergunta a vossa! Quem pensou jamais que o pudesse ser?

F. A razão que tive para vo-lo perguntar é que, ao dizerdes, ainda agora, que *tem cada objeto visível aquela mesma cor que vemos nele,* vós fizestes substâncias corpóreas de todos os objetos que são visíveis; e isto implica uma de duas: ou que as ditas corporais substâncias vêm a ser

afinal qualidades sensíveis, ou que existe ainda uma qualquer coisa, além das mesmas qualidades sensíveis, a qual é percepcionada pela nossa vista; porém, como fora formalmente reconhecido entre nós que cumpria rejeitar esta última hipótese, e como continuais a pensar como então, é clara conseqüência que a substância corpórea em nada se distingue das qualidades sensíveis.

H. Podeis tirar, Filonous, as conseqüências absurdas que vos der na gana, e fazer perplexão das mais simples coisas: mas nunca me persuadireis de que perdi o siso. Percebo clarissimamente o que eu quero dizer.

F. Só desejo, amigo, que mo façais perceber também a mim. Como mostrais repulsa, todavia, a que se examine a vossa noção de substância material, desisto de insistir sobre esse ponto. Somente vos peço que me façais saber se são as mesmas cores enxergadas por nós aquelas que existem nos objetos externos, ou se são outras.

H. As mesmíssimas, claro está.

F. Como assim? Pois o belo vermelho e a cor purpurina que daqui estamos contemplando nessas nuvens longínquas existem realmente nas mesmas nuvens? Concebeis que em si próprias tenham forma diversa da de um nevoeiro sombrio, ou da de um vapor?

H. Devo confessar, Filonous, que as cores não existem realmente nas nuvens assim como aparecem à distância a que estão. São cores aparentes.

F. *Aparentes* lhes chamais vós? E como distinguir, então, as cores aparentes das cores reais?

H. Nada mais fácil. Devemos considerar como sendo aparentes aquelas que aparecem tão-só a distância e que logo se dissipam quando estamos próximos.

F. Cumpre ter como reais, suponho eu então, as que descobrimos de mais perto e por inspeção mais exata.

H. Isso mesmo.

F. É inspeção mais próxima e mais exata a que se faz com o auxílio do microscópio, ou aquela que se faz a olho nu?

H. A microscópica, sem dúvida alguma.

F. Mas o microscópio, muitas vezes, faz ver no objeto cores diferentes das que se percepcionam à vista desarmada. E se houvesse microscópios que ampliassem as coisas em quaisquer proporções que nós quiséssemos, tenhamos por certo que nenhum objeto, qualquer que fosse, observado por eles, nos havia de parecer com a mesma cor com que se nos dá a enxergar a olho nu.

H. E que concluís daí? Não podeis argüir que nos vários objetos há realmente cores, lá porque podemos, por operações artificiais, alterá-las ou desvanecê-las.

F. Ao que creio, pode concluir-se com evidência das vossas próprias concessões que todas as cores que a olho nu nós vemos são só aparentes como as das nuvens, pois se esvaecem quando observardes com inspeção mais minuciosa e mais exata, como aquela que nos ministra um microscópio. Por isso pergunto (a fim de responder ao que vós dissestes no intuito de prevenir os meus quesitos) se o estado real e natural de um objeto o descobrimos nós de melhor maneira por visão fina e penetrante, ou se antes por uma vista de menor agudez?

H. Pela mais penetrante, sem dúvida alguma.

F. E não será de evidência, consoante a *Dióptrica,* que o microscópio torna a vista mais penetrante, e nos representa os objetos como nos apareceriam aos olhos se estes fossem dotados naturalmente de uma mais delicada sutileza?

H. Assim é.

F. A representação microscópica, por conseguinte, deverá ser tida como a que melhor apresenta a natureza real da coisa vista, aquilo que a coisa em si mesma é; e as cores percepcionadas por meio dela, como mais genuínas e mais reais que as que são percepcionadas por outra forma.

H. Algo há, confesso, no que estais dizendo.

F. Além disso, é não só possível, mas evidente, existirem animais cujos órgãos da vista estão organizados por natureza de tal maneira que podem percepcionar algumas coisas que, por serem de diminutíssimo tamanho, escapam de todo ao nosso exame. Que pensais vós desses animaizitos,

inconcebivelmente pequenininhos, que só são percepcionados por meio de lentes? Suporemos que são todos completamente cegos? Ou, se admitirmos que têm o dom de ver, poderemos acaso fantasiar que não seja neles função da vista, como nos outros é, o preservar de perigos o seu corpo? E não é evidente, nesse caso, que lhes será possível enxergar partículas que são mais miudinhas que os seus próprios corpos — o que lhes dará de cada objeto uma aparência diversa da que os nossos sentidos nos dão a nós? Até os nossos olhos, aliás, nos não ministram sempre dos variados objetos uma mesma e única representação. Na icterícia, como se sabe, tudo se afigura como de cor amarela. Não será bem provável, por conseguinte, que os animais em cujos olhos nós discernimos uma estrutura muito diferente da que têm os nossos, e cujos corpos abundam de humores diversos, não vejam nas coisas as mesmas cores que nós outros? E não parece derivar-se de tudo isso que todas as cores são por igual aparentes, e que nenhuma daquelas que percepcionamos é de fato inerente ao objeto externo?

H. Assim parece, com efeito.

F. Ir-se-vos-á toda dúvida ao considerardes que, se as cores fossem propriedades reais, inerentes aos corpos externos, não deveriam admitir modificação alguma senão no caso de qualquer mudança que viesse a ocorrer nos próprios corpos: ora, não é óbvio que elas, pelo que aí dissemos, podem alterar-se ou desaparecer de todo por efeito do uso do microscópio, ou por qualquer mudança nos humores dos olhos, ou porque varie a distância entre o objeto e nós? Mais ainda: se as demais circunstâncias se mantiverem constantes, e só mudar a situação em que se encontram os objetos, exibirão só por isso colorações diferentes. O mesmo acontece quando olhamos para um objeto iluminado com luz mais ou menos forte. E quem não sabe que os mesmos corpos aparecem coloridos de diferente modo à luz de uma vela e à do pleno dia? Acrescentarei a isto a experiência de um prisma, que, separando os raios heterogêneos da luz, altera as cores dos objetos todos e faz aparecer o mais branco dos brancos como se fora a olho nu um vermelho ou um azul. E dizei-me agora se continuais da opinião de que os objetos têm todos uma cor real, uma cor verdadeira, a eles inerente; e desejaria, se pensais que eles a têm, que me disséseis que distância e posição do objeto, que estrutura e formação peculiar dos olhos, que grau de iluminação e que espécie de luz se requerem para que determinemos a verdadeira cor, e a distingamos das cores que são só aparentes.

H. Confesso-me inteiramente convicto de que todas as cores são por igual aparentes, que cor alguma de fato existe de real inerência num corpo externo, e que é de todo na luz que se encontra a cor. E confirma-me neste meu juízo o ser em proporção da quantidade de luz que as cores aparecem mais ou menos vivas; e, quando não há luz, não existe percepção de cor alguma. Ademais, se admitíssemos que há cores nos objetos externos, como seria possível percepcioná-las? Pois nenhum corpo externo pode afetar a mente sem que nos órgãos dos sentidos primeiramente atue. Ora, a ação dos corpos é só movimento, e o movimento comunica-se tão-só por impulso. Um objeto longínquo, por conseguinte, não tem capacidade de atuar nos olhos nem de se tornar perceptível à nossa alma — nem ele, nem as propriedades que tem. De onde se segue com perfeita evidência que existe uma substância imediatamente contígua, a qual, operando nos olhos, dá ocasião à percepção das cores; e ei-la, aí está: tal substância é a luz.

F. Que dizeis? É a luz uma substância, pois?

H. Digo-vos, Filonous, que a luz externa nada mais é que uma substância sutil e transparente, cujas minúsculas partículas, agitadas por um movimento vivo, e refletidas por diversos modos das superfícies dos objetos para os nossos olhos, comunicam movimentos aos nervos ópticos; os quais, propagados até ao cérebro, causam nele impressões variadas: e estas estão ligadas às sensações do vermelho, do azul, do amarelo, etc., etc.

F. A luz limita-se, ao que por aí parece, a fazer abalo nos nervos ópticos?

H. Nem mais nem menos.

F. E depois, por efeito de um movimento particular dos nervos, a mente é afetada por uma sensação, a qual é uma cor?

H. Isso mesmo.

F. E essas sensações. . . não têm existência sem a mente?

H. Pois não têm.

F. Como afirmais então que as cores estão na luz, já que entendeis pela palavra *luz* uma substância corpórea exterior à mente?

H. As cores e a luz, enquanto imediatamente percepcionadas, concedo-vos que não podem existir sem ser na mente; em si mesmas, porém, só são movimentos e configurações variadas de partes insensíveis da matéria.

F. As cores, portanto, no sentido vulgar, ou seja, como objetos imediatos da vista, podem convir unicamente a uma substância percepcionante?

H. É o que eu digo.

F. Pois bem. Já que abandonais as pretensões que tínheis por aquilo que concerne às qualidades sensíveis, que são só o que os homens consideram cores, podeis bem dizer o que vos der na gana sobre as cores invisíveis dos senhores filósofos. Não me toca a mim o discutir sobre elas; só quisera aconselhar-vos a refletir se, considerando a pesquisa a que procedemos os dois, é prudente afirmar que não são cores reais o vermelho e o azul que de fato vemos, mas que são pelo contrário verdadeiras cores umas certas figuras e movimentos incógnitos que nunca ninguém viu e que se não podem ver. Não são isso noções que repugna admitir, e sujeitas a tantas inferências absurdas como aquelas a que tivestes de renunciar há pouco, a respeito dos sons?

H. Confesso francamente, Filonous, que não vale a pena resistir mais tempo. Cores, sons, sabores... — em suma: aquilo a que se chama *qualidades segundas* — não existem decerto fora da mente. Que tal confissão, todavia, não leve a supor que derrogo um nada na realidade da matéria ou do objeto externo, pois sei que esse juízo sobre as qualidades segundas numerosos filósofos o mantiveram já, ficando sem embargo o mais longe possível da negação da existência da matéria. Para melhor entendimento do que estou dizendo, deveis saber que as qualidades sensíveis têm sido divididas pelos ditos filósofos em qualidades *primeiras* e qualidades *segundas*. As primeiras são: a extensão, a figura, a solidez, o peso, o movimento, o repouso. E sobre estas sustentam eles que têm existência real nos corpos. As outras enumeramo-las anteriormente, ou sejam: todas aquelas qualidades sensíveis não incluídas entre as primeiras; e sobre estas o que dizem os filósofos é que não passam nunca de sensações ou idéias, que não têm existência senão na mente. Mas tudo isto o sabeis vós muito bem, tenho disso a certeza. Por minha parte, há muito tempo que me achava informado de que tal era a opinião de certos filósofos, mas não estava convencido da verdade de tal doutrina.

F. Quer dizer: pelo que respeita à extensão e às figuras, mantendes vós a opinião, ainda, de que são inerentes a substâncias externas, a substâncias destituídas de pensamento?

H. Mantenho.

F. E se os argumentos contra as qualidades segundas fossem válidos também contra as primeiras?

H. Relevar-me-ia pensar, se tal caso se desse, que outrossim estas últimas só na mente existem.

F. Em vosso parecer, é a própria figura, é a própria extensão que os sentidos percepcionam o que existe realmente no objeto externo, ou seja, na substância material?

H. É.

F. E terão os outros animais as mesmas boas razões para pensarem o mesmo a respeito das figuras e das extensões que eles próprios vêm e que tateiam?

H. Sem dúvida, se algum pensar eles têm.

F. Ora, respondei-me, Hilas. Pensais que os sentidos foram dados aos animais para sua preservação e bem-estar na vida? ou só os homens para esse fim os têm?

H. Não ponho em dúvida, Filonous, que façam eles o mesmo ofício em todos os outros animais.

F. E, se tal sucede, não cumprirá que os sentidos os habilitem a eles a percepcionarem os seus próprios membros e os corpos capazes de lhes causarem dano?

H. Decerto que sim.

F. Suporemos que um gusano, por conseguinte, é bicho que vê as suas próprias patas (e as coisas de grandeza igual à destas, ou menores ainda) como corpos de considerável dimensão; ao passo que a vós as mesmas coisas vos parecem apenas discerníveis, ou, quando muito, como só uns pontinhos que podeis enxergar.

H. Não há aí negá-lo.

F. E aos bichos menores do que o gusano, tais corpos parecerão maiores ainda?

H. Parecerão.

F. E assim, aquilo que com dificuldade vós lograis discernir, a outro animal extremamente miudinho poderá aparecer como uma montanha imensa.

H. Tudo isso eu concedo.

F. E poderá uma só e mesma coisa, em si própria e ao mesmo tempo, ser de diferentes dimensões?

H. Pensá-lo seria absurdo.

F. Segue-se daquilo que estabelecestes, porém, que tanto a extensão que percepcionais como a extensão percepcionada pelo gusano, assim como as percepcionadas pelos animais mais miúdos, são todas e cada uma delas a verdadeira extensão do pé do gusano. Pelos vossos princípios, por conseguinte, vos vedes impelido a uma conclusão absurda.

H. Parece existir, com efeito, uma certa dificuldade neste ponto em que estamos.

F. E não assentistes, além disso, em que se não pode mudar nenhuma real propriedade que seja inerente a qualquer objeto, sem haver mudanças na própria coisa?

H. Assim fiz.

F. Porém, consoante nos acercamos ou afastamos de um objeto, vai variando a sua extensão visível, até ser, a certa distância, dez ou cem vezes maior que a uma outra distância. Não se seguirá também neste caso que não é realmente inerente ao objeto?

H. Confesso que não sei que pensar do caso.

F. De pronto vos fixareis no vosso juízo acerca da qualidade de que se trata agora se vos aventurardes a pensar tão livremente como acerca do resto pensastes já. Pois não foi admitido como um bom argumento que nem o frio nem o calor tinham existência na água, pois que a uma das mãos parecia ela quente, ao passo que era fria para a outra mão?

H. Com efeito, assim foi.

F. E não será raciocinar pelo mesmo modo concluir que no objeto não há extensão nem figura, quando sucede a um dos olhos parecer ele pequeno, redondo, liso, e ao outro grande, desigual, anguloso?

H. Seria o mesmo raciocínio, sem dúvida alguma. Mas poderá dar-se jamais um caso desse ?

F. Sempre que quiserdes tereis dele a experiência, mirando com um dos olhos a olho nu, e observando o outro por um microscópio.

H. Não sei na verdade como defender este ponto; e, no entanto, repugna-me muito o abandonar a extensão, tão estranhas conseqüências me parece ver que do meu consentimento se seguiriam.

F. Estranhas? Espero, depois das concessões que já tendes feito, que nada vos embaraçará porque seja estranho. Mas não seria por seu lado imensamente estranho que um raciocínio qualquer de caráter geral que abarca todas as outras qualidades sensíveis não incluísse outrossim a extensão? Se admitirmos que não pode nenhuma idéia, nem coisa alguma que se assemelhe a uma idéia, existir numa substância impercepcionante — com toda a segurança se concluirá daí que nenhuma figura ou modo da extensão, que seja percepcionável ou imaginável [7], ou de que logre-

[7] Berkeley distingue aqui entre figuras percepcionáveis e figuras imagináveis. Para ele, com efeito, há duas espécies de sentires, ou de imagens (aquilo a que ele chama "idéias"): as imagens dos sentidos, do percepcionar, involuntárias, "reais", e as imagens de imaginação, de ficção, voluntárias. Como empirista que é, só pode tomar como critério de distinção entre as duas espécies a força, vivacidade e permanência das primeiras. V. adiante a nota n.º 23.

mos alcançar qualquer idéia, pode ser realmente inerente à matéria; já não falando no particular embaraço que haveria em conceber que uma substância material, distinta da extensão e anterior a ela, fosse o *substractum* da extensão. Trate-se de qualquer das qualidades sensíveis — seja ela a cor, ou a figura, ou o som —, afigura-se como coisa impossível que ela possa existir no que a não percepciona.

H. Por agora, tomo a decisão de abandonar este ponto; mas reservo-me o direito de a retratar mais tarde, se vier a descobrir algum passo em falso no percurso do caminho que me levou a ela.

F. Direito é esse que se não poderá negar-vos. E visto que despachamos a figura e a extensão, é agora o *movimento* o que deverá seguir-se. Um movimento real num corpo externo poderá ser ao mesmo tempo muito lento e muito rápido?

H. Não, não pode.

F. A rapidez do movimento de qualquer corpo não estará acaso na razão inversa do tempo em que percorre um determinado espaço? Assim, um corpo que percorre uma milha em uma hora está animado de um movimento três vezes mais rápido do que se percorresse uma milha durante três horas.

H. Concordo convosco.

F. E não será verdade que o tempo é medido pela sucessão das idéias na nossa mente[8]?

H. Assim é.

F. E não seria acaso coisa possível que as idéias se sucedessem na vossa mente duas vezes mais rápidas que na minha própria, ou na de algum espírito de outra espécie que nós?

H. Admito que sim.

F. A uma outra pessoa, por conseguinte, pode parecer que o mesmíssimo corpo realiza o percurso de certo espaço em metade do tempo que vos parece a vós. E para outra relação qualquer o mesmo raciocínio seria válido. Quer isto dizer: pelos vossos princípios (admitindo que os movimentos percepcionados existem ambos no próprio objeto), é possível que um só e mesmo corpo se mova realmente ao mesmo tempo com muita rapidez e muito vagar. Como se concilia isto com o senso comum, e com o que há pouco ainda me concedestes?

[8] Sobre o tempo, Berkeley escreveu no *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano,* de cuja doutrina são uma vulgarização estes *Diálogos:* "Por minha parte, sempre que tento formar-me uma idéia simples do tempo, fazendo abstração da sucessão das idéias na minha mente, que flua uniformemente e de que participem todos os seres, vejo-me perdido e enredado em dificuldades inextricáveis. Não tenho dele noção alguma, e tão-somente ouço dizer a outros que é infinitamente divisível, falando do tempo de maneira tal que me leva a admitir sobre a minha existência bem extravagantes pensamentos; já que tal doutrina coloca um homem na necessidade absoluta de pensar — ou (1) que ele passa inúmeras idades sem pensamento algum, ou (2) que é aniquilado em cada momento da sua vida: sendo que ambas as coisas me parecem absurdas. Não sendo pois o tempo coisa alguma quando se faça abstração da sucessão das idéias nas nossas mentes, segue-se que a duração de todo espírito finito deve ser computada pelo número de idéias ou de ações que se sucedem umas às outras nesse espírito, ou nessa mente. Daí a óbvia conclusão de que a alma pensa sempre; e, na verdade, quem tratasse de a dividir nos seus pensamentos, ou abstrair a *existência* de qualquer espírito do seu pensamento ou cogitação, creio que se acharia em nada fácil empresa". *(A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge,* § 98.) Para Berkeley, como dissemos, a existência dos espíritos consiste em pensar ou ter "idéias", assim como a existência das coisas consiste em serem "idéias" em qualquer espírito.

Lembremos aqui que para um idealista crítico as "idéias" podem suceder-se umas às outras, mas que é tão-só em relação a um sujeito constante (igualmente presente a todas elas, e para o qual cada "idéia" não desaparece de todo quando principia a existir a que se segue a ela), que é só para uma consciência *intelectual* constante (e não apenas sensível, como a da tese de Berkeley) que as idéias formam uma *sucessão* verdadeira e há distinção de *tempo* entre as "idéias". É a atividade de síntese de um sujeito tal que torna a série de impressões ou vivências uma multiplicidade de "idéias" *unificada.* Há mister de uma consciência intelectual sintetizante — para a qual o passado esteja ainda presente, em que a multiplicidade se unifica numa experiência única sem deixar de ser uma multiplicidade por isso, sendo a unidade dessa consciência intelectual que constitui para nós a unidade do mundo.

H. Não tenho nada que vos opor.

F. Passemos então à *solidez*. Quanto a tal palavra, de duas uma: ou não entendeis por ela uma qualidade sensível — e, nesse caso, está fora do nosso inquérito; ou, se por tal a entendeis, deve ser a dureza ou a resistência. Ora, tanto a primeira como a segunda são decerto relativas aos sentidos: sendo óbvio que o que a um animal parece duro poderá parecer mole a qualquer outro de membros mais sólidos e mais possantes. E não é verdade de menor evidência que a resistência que eu sinto não reside no objeto.

H. A própria sensação de resistência, que é tudo o que imediatamente percepcionais, não deixo de reconhecer que não está no corpo: mas a causa da sensação — essa, sim.

F. As causas das sensações, todavia, não são imediatamente percepcionadas, e diremos por isso que não são sensíveis. Ponto é este, cuidava eu, que ficara assente.

H. Ficou, reconheço-o; e espero que perdoeis o meu enleio; mas é que não sei como desabraçar-me das minhas antigas opiniões.

F. Para de vez vos tirardes desse enleio, considerai no seguinte: reconhecido que a extensão não existe sem mente, heis de admitir o mesmo pelo que respeita ao peso, à solidez, ao movimento, pois que todos pressupõem a extensão. Torna-se supérfluo, por conseguinte, investigar particularmente para cada um deles. Negando a extensão real, recusaste-la ao mesmo tempo a esses todos.

H. O que me espanta, Filonous, se o que dizeis é verdade, é que os filósofos que às qualidades segundas têm recusado toda a existência real — a atribuam no entanto às que se chamam primárias. Se não há entre elas diferença alguma, como se poderia explicar o fato?

F. O explicar todas as opiniões que aos filósofos ocorrem não é obrigação que me incumba a mim. Mas, entre outras razões que se podem dar, parece provável que seja uma delas o associarem-se o prazer e o desprazer mais às secundárias do que às primárias. O calor e o frio, o sabor e o cheiro algo possuem de mais viva impressão no agrado e desagrado que nos oferecem, do que as idéias de extensão, de figura, de movimento, no seu modo de nos impressionarem. E como quer que seja bem visivelmente absurdo o sustentar a opinião de que a dor e o prazer podem existir numa substância impercepcionante, mais facilmente se desacostumam os homens da sua convicção na realidade externa das qualidades secundárias, ou segundas, que da crença na realidade das primárias. E caireis na conta, com efeito, de que se passa alguma coisa de semelhante a isto, se vos lembrardes da diferença que estabelecestes já entre um intenso calor e um calor suave, atribuindo a um uma existência real que vos não decidíeis a reconhecer ao outro. Mas não existe, afinal de contas, fundamento racional para distinguir desse modo, pois não há dúvida que uma sensação indiferente é tão verdadeiramente uma sensação como qualquer outra agradável ou desagradável; e não podemos, por conseguinte, supor que ela existe, mais do que as outras, num sujeito destituído de pensamento.

H. Ocorre-me agora, Filonous, já ter ouvido distinguir algures entre a *extensão absoluta* e a *extensão sensível*. Ora, se bem que se reconheça que *grande* e *pequeno* só consistem na relação de *outros corpos* extensos com tais ou tais partes do nosso corpo, não sendo portanto realmente inerentes às próprias substâncias a que se reportam — nada nos obriga a pensar o mesmo por aquilo que se refere à *extensão absoluta,* que é algo abstraído de *pequeno* e de *grande,* desta ou daquela particular figura, desta ou daquela particular grandeza. O mesmo se diria do movimento; a *rapidez* ou *lentidão* com que se ele efetua são uma e outra inteiramente relativas à sucessão das idéias na nossa mente; porém, de que essas modificações do movimento não têm existência além da mental não caberá concluir que a não possa ter o movimento absoluto que daí se abstrai.

F. Peço que me digais o que distingue um movimento, ou um pedaço de extensão, de qualquer outro? Não será algo sensível, como certo grau de rapidez ou de lentidão para o primeiro, ou certa grandeza ou certa figura particular para cada parte da extensão?

H. Penso que sim.

F. E portanto tais qualidades, uma vez despojadas das propriedades sensíveis, já não têm diferença específica e numérica, assim como dizem os escolásticos[9].

H. Não, não têm.

F. São, pois, a extensão em geral, o movimento em geral.

H. Admitamo-lo.

F. Porém, é uma máxima universalmente recebida que *tudo que existe é particular*. E nesse caso, como é que o movimento em geral ou a extensão em geral podem ter existência numa substância corpórea?

H. Preciso de algum tempo, Filonous, para resolver a dificuldade.

F. Por minha parte suponho possível resolvê-la prestes. Podereis dizer-me, sem dúvida alguma, se sois capaz de formar certa idéia. Ora, contento-me com reduzir a discussão a isto: se nos vossos pensamentos fordes capaz de formar, de maneira distinta, uma idéia abstrata do movimento ou da extensão, despojada de todos os modos sensíveis, tais como o rápido e o vagaroso, o grande e o pequeno, o redondo e o quadrado, e outros tais deste gênero, que reconhecemos não existirem senão na mente — concederei o ponto pelo que combateis. Mas se o não puderdes, não será razoável da vossa parte o continuar por mais tempo a insistir numa coisa da qual não tendes noção alguma.

H. Confesso-vos com a maior franqueza que não posso formar uma tal idéia.

F. Podereis, até, às idéias de extensão e de movimento separá-las das idéias dessas várias qualidades a que aqueles que as distinguem denominam *segundas?*

H. Por quê? À extensão e ao movimento não será fácil considerá-los em si mesmos, e fazendo abstração, por conseguinte, de todas as demais qualidades sensíveis? Nesse caso, como tratam deles os matemáticos?

F. Reconheço que não é difícil, Hilas, formar acerca de tais qualidades proposições gerais e raciocínios, sem fazer menção de quaisquer outras; e em tal sentido, por conseguinte, considerá-las ou tratá-las abstratamente. Mas como é que de ser possível pronunciar esta palavra *movimento,* por si mesma e só — se conclui que possa na minha mente formar a idéia de movimento com a exclusão da idéia de corpo? Ou como, lá porque é possível estabelecer teoremas acerca da extensão e das figuras, sem nenhuma menção de *grande* e *pequeno,* ou outro modo sensível ou qualidade — sai como conseqüência o ser possível que uma idéia abstrata da extensão, sem figura ou tamanho particular algum, ou sem ter alguma das qualidades sensíveis, possa ser formada distintamente, e distintamente apreendida pela nossa mente? Tratam os matemáticos da quantidade sem olharem às restantes qualidades sensíveis de que é naturalmente acompanhada por ser isso indiferente às demonstrações; quando, porém, põem de lado as palavras, e contemplam as idéias em si mesmas, estou convencido de que haveis de admitir que não têm eles a idéia pura, a idéia abstrata da extensão[10].

[9] A diferença de que aqui se fala é a relação de alteridade (o ser *outro,* não idêntico) entre coisas que, a outro respeito (a outra luz, sob outro ponto de vista), são idênticas. Daí a distinção escolástica das coisas *numericamente* diferentes *(numero differentia),* isto é, que não diferem por caráter algum intrínseco, mas tão-só por serem mais de uma, e das coisas *especificamente* diferentes *(specie differentia),* isto é, que diferem pela sua própria essência ou por definição. Segundo Leibniz, dois seres reais não podem diferir numericamente sem diferir também intrinsecamente: é o princípio dos indiscerníveis. Também ele nos faz reparar em que a diferença entre indivíduos da mesma espécie é qualitativa e intrínseca, se bem que não seja *específica* no significado rigoroso desta palavra. Em boa terminologia, o oposto de diferença *numérica* deveria dizer-se diferença *intrínseca.* Na física, este princípio da identidade dos indiscerníveis, que praticamente se não impõe no estudo dos fenômenos macroscópicos, assume verdadeira importância prática quando se trata de partículas elementares.

[10] A doutrina que se manifesta aqui é o chamado nominalismo, ou seja, a tese de que não existem *idéias* gerais, mas tão-só *sinais gerais* (sinais de que uma espécie são as palavras gerais, os *nomes* gerais: e daí a designação de *nominalismo*). Segundo os nominalistas, só há idéias particulares, às quais, quando semelhantes, nós aplicamos o mesmo nome. No § 12 da introdução ao *Tratado sobre os Princípios de Conhecimento Humano,* Berkeley escreveu: "Creio que devemos reconhecer que uma idéia" (não esquecer que por *idéia* designa Berkeley a *imagem*) "que uma idéia que, considerada em si mesma, é particular se torna geral quan-

H. Que dizeis, porém, do *puro intelecto?* Não é certo que as idéias abstratas podem ser formadas por tal faculdade?

F. Pois que a formação de idéias abstratas a não posso fazer de todo em todo, não me será lícito fabricá-las pelo *intelecto puro,* qualquer que seja a faculdade humana que por estas duas

do a consideramos como representando todas as outras idéias particulares da mesma espécie, ou como fazendo as vezes dessas idéias. Para aclarar isto com um exemplo, suponhamos um geômetra a expor o método de cortar uma linha em duas partes iguais. Traça, por exemplo, uma linha negra de uma polegada de comprimento; esta, que é em si mesma uma linha particular, é, sem embargo, geral pelo que respeita à sua significação, já que, tal como aí ela é usada, representa toda e qualquer linha particular; de maneira que aquilo que se demonstrou acerca dela fica demonstrado acerca de todas as linhas, ou, por outras palavras, acerca de uma linha em geral. E como essa linha particular se torna geral quando fazemos dela um sinal, assim o nome *linha,* que, tomado em absoluto, é *particular,* torna-se *geral* quando fazemos dele um sinal. E, como a linha particular traçada deve a sua generalidade, não ao fato de ser sinal de uma linha abstrata ou geral, mas ao fato de ser sinal de *todas* as linhas retas *particulares* que possam existir — assim devemos pensar que o nome deriva a sua generalidade da mesma causa, isto é, das várias *linhas particulares* que ele indistintamente denota". Hume, no seu *Tratado sobre a Natureza Humana,* livro I, parte I, seção VII, *Sobre as Idéias Abstratas,* escreveu o seguinte acerca da doutrina exposta por Berkeley nesse trecho e em outros semelhantes: "Levantou-se uma questão muito importante no que respeita às idéias" (imagens) "abstratas ou gerais: se são gerais ou particulares na concepção que a mente delas faz. Um grande filósofo" (Berkeley) "contestou a opinião recebida a tal respeito, e afirmou que todas as idéias gerais não são senão idéias particulares anexas a certo termo, que lhes dá mais extensa significação e as faz evocar ocasionalmente outras idéias individuais que são semelhantes a essas. Como considero esta doutrina uma das maiores e mais valiosas descobertas que se fizeram nos últimos anos da república das letras, tentarei aqui confirmá-la por alguns argumentos, que a porão fora de toda dúvida e controvérsia".

Como se sabe, o problema foi recentemente tratado por via experimental. As mais antigas experiências fê-las o psicólogo francês Alfred Binet (a sua obra *Étude Experimentale de l'Intélligence* é de 1903), e outras análogas foram depois realizadas pela chamada "escola de Wurzburgo" (Kulpe, Watt, Messer, Bühler). Chegaram os experimentadores à conclusão de que existem imagens "indeterminadas", escrevendo Binet: "Creio que podemos representar-nos um homem que não seja baixo, nem alto, nem branco, nem amarelo, etc. Em um dos meus sujeitos vimos realizar-se espontaneamente uma imagem que tem a mesma imprecisão: uma senhora que está vestida, sem que se possa dizer do seu vestido se ele é branco ou preto, claro ou escuro: eis aí um *experimentum crucis* que responde ao desafio de Berkeley" *(op. cit.,* p. 153).

Um pouco adiante do passo que atrás citamos, isto é, no § 15 da introdução ao *Tratado,* escreveu Berkeley o seguinte: "Tampouco creio que as idéias gerais sejam mais necessárias para a *amplificação* do conhecimento do que para a respectiva *comunicação.* Sei que um ponto sobre que muito se insiste é o de que todos os conhecimentos e demonstrações são sobre noções universais, e com isto plenamente concordo: mas não me parece que tais noções se formem por *abstração,* consoante a maneira indicada, não consistindo a *universalidade* (tanto quanto o posso compreender) no caráter absoluto, *positivo,* da natureza ou concepção de qualquer coisa, mas na *relação* que mantém com as coisas particulares significadas ou representadas por ela: por cuja virtude as coisas, os nomes ou as noções, sendo em sua própria natureza *particulares,* são tornadas *universais.* Assim, quando demonstro uma proposição qualquer acerca de triângulos, suponho que tenho em vista a idéia universal de triângulo" (não esquecer que *idéia,* na linguagem benkeleiana, significa dado-dos-sentidos, fenômeno, vivência, percepto, imagem): "o que não deve ser entendido como se eu pudesse figurar-me uma idéia" (imagem) "de um triângulo que não seja eqüilátero, nem escaleno, nem isósceles: mas tão-somente que o triângulo particular que considero, desta ou daquela classe indistintamente, substitui e representa todo e qualquer triângulo retilíneo, e nesse sentido é que é *universal".*

Segundo Berkeley, por conseguinte, a atividade relacionadora de figura com figura só intervém por assim dizer *no fim,* quando a imagem particular triangular, que foi empregada na demonstração do teorema, é relacionada com todas as imagens triangulares possíveis (tomada como sua representante) e generalizamos assim a todas as imagens triangulares restantes o que foi demonstrado para a imagem particular da empregada na demonstração. Quanto a nós, duvidamos da justeza de tal doutrina. Parece-nos que a atividade relacionada vem *do início,* desde que a imagem particular que na demonstração se emprega se não considera como simples dado-dos-sentidos (como simples sentir, como simples sensação, como simples vivência, como simples *idéia,* no sentido berkeleiano da palavra), mas sim como um triângulo. Considerar tal imagem como um triângulo é infundir nela uma relação: a relação das imagens triangulares com aquelas que não são triangulares. Desde que é considerada como um triângulo, a imagem contém uma relacionação intrínseca; já não é uma imagem, mas uma forma.

Ao que nos parece, releva que o aprendiz de filósofo reconheça duas espécies de nominalismo, ou de anticonceptualismo, a saber: o nominalismo sensista (como o de Berkeley) e o nominalismo intelectualista, que é o do idealismo da relacionação. E também dois significados de "fenômeno": o significado subjetivo do filósofo (o de sentir, de sensação, de vivência) e o significado objetivo do cientista (o de um acontecer objetivo assinalável aos sentidos). Foi o primeiro que deu origem à palavra "fenomenismo", que designa a doutrina segundo a qual só existem os fenômenos no primeiro sentido da palavra, e não a substância material ou a coisa-em-si.

palavras entendais. Além disso (sem inquirir sobre a natureza do intelecto puro e dos respectivos objetos espirituais: *virtude, razão, divindade,* e outros) o que parece manifesto é que as coisas sensíveis só são percepcionáveis pelos sentidos, ou então representáveis pela imaginação [11]. A figura e a extensão, por conseguinte, percepcionadas originariamente pelos sentidos, não são pertencentes ao intelecto puro. Para alcançardes, porém, uma satisfação mais completa, buscai por experiência se vos será possível formardes a idéia de qualquer figura abstraindo das particularidades de dimensão, ou de outra qualquer das qualidades sensíveis.

H. Ora, deixa-me pensar um pouco... Não, não vejo que o possa.

F. E cuidais que exista na natureza o que implica contrariedade na concepção?

H. Não, de nenhum modo.

F. Sendo pois impossível, ainda para a mente, desligar as idéias de extensão e moção de todas as restantes qualidades sensíveis — não será de concluir que quando uma existe deverão existir necessariamente as outras?

H. Assim parece.

F. Os mesmos argumentos, por conseguinte, que admitistes como conclusivos contra as qualidades segundas, sê-lo-ão, outrossim, sem necessidade de mais, contra as qualidades a que se chama primeiras. Não vos parece, além disso, evidente, se quiserdes fiar-vos nos vossos sentidos, que as qualidades sensíveis coexistem todas, ou que lhes aparecem a eles como num mesmo sítio? Dá-se porventura alguma vez o apresentarem-nos eles um movimento ou figura despojados das demais qualidades sensíveis — visíveis e tangíveis?

H. Bem. Inútil insistir sobre esse ponto. Eis-me disposto a confessar que cumpre (se não houve omissão, ou erro oculto, naquilo que dissemos até agora) que neguemos existência fora da mente a toda e qualquer qualidade sensível. O que eu temo é que tenha sido liberal demais naquelas primeiras concessões que fiz, ou que deixasse passar qualquer sofisma. Em suma: não tive tempo de refletir.

F. Lá quanto a isso, Hilas, podeis tomar quanto tempo quiserdes para rever todo o decurso do nosso inquérito. Tendes plena liberdade para acudir com remédio a qualquer passo em falso se porventura o destes, ou aduzir tudo aquilo que acaso omitistes em favor da vossa opinião antiga.

H. Considerável erro da minha parte, ao que me agora parece, foi o não distinguir suficientemente entre *objeto* e *sensação*. Ora, se não pode esta última existir sem mente, não se segue que o objeto também não possa.

F. A que objeto aludis? Ao dos sentidos?

H. A esse mesmo.

F. É ele percepcionado imediatamente?

H. Decerto [12].

F. Fazei-me compreender que diferença existe entre o imediatamente percepcionado e a sensação.

H. Sensação, quanto a mim, é um ato da mente percepcionante; além dele, há qualquer coisa

[11] Berkeley admite duas espécies de imagens (do que ele chama "idéias"), a saber: (1) as "idéias" dos sentidos, que são imagens involuntárias, que se nos impõem à mente, sendo suscitadas em nós por Deus; e (2) as "idéias" da imaginação, ou voluntárias, criadas por nós. Poderíamos chamar-lhes, respectivamente, imagens de percepção e imagens de ficção, ou de evocação. Coloca-nos isto perante vários problemas. E antes de mais, se somos inteiramente ativos nas segundas, como somos inteiramente passivos nas primeiras? Se Deus é inteiramente causa das primeiras, como está completamente ausente nas segundas?

[12] Se se chamar "objeto" a cada um dos sentires, dos dados-dos-sentidos, das impressões iniciais, poder-se-á afirmar que o percepcionamos imediatamente; não, todavia, que percepcionamos imediatamente o objeto-coisa, construção relacional do intelecto. Há, primeiro, os simples sentires (S), como um som, uma mancha de cor, etc., ou aquelas caóticas vivências quando começamos a acordar; depois, os objetos da percepção, ou objetos criados no percepcionar (P), que já são uma construção do nosso intelecto (como uma mesa, um pedregulho, uma árvore, um cão, uma laranja, etc.); e enfim, por um progressivo processo de dessubjetivação, os objetos criados pela ciência física, os objetos físicos (F), como o campo magnético e o elétron. Pouco adiante, na mesma página, Hilas concorda com Filonous em que nada *vê* da tulipa além da cor, da figura e da extensão. Nada mais *vê*, com efeito; mas concebe, constrói intelectualmente, por operação relacional do entendimento, o objeto de percepção chamado "tulipa", servindo-se para isso da matéria-prima dos sentires e da relação categorial substância-e-seus-atributos.

percepcionada: e a esta qualquer coisa chamo eu o *objeto*. Por exemplo, há vermelho e amarelo nesta tulipa. E o ato de percepcionar estas duas cores existe em mim unicamente, e não na tulipa.

F. De que tulipa estais vós falando? Daquela que vedes?

H. Dessa própria.

F. E que vedes vós além da cor, da figura, da extensão?

H. Nada.

F. O que pretendíeis dizer, ao que de aí se infere, é que as cores vermelha e amarela são coexistentes com a extensão. Não seria isto?

H. Não só isso: mas que elas existem de fato sem ser na mente, em qualquer substância que não pensa.

F. Que existem realmente as duas cores naquela tulipa que eu estou enxergando — é bem manifesto. Nem se nega que pode existir a tulipa de maneira independente da vossa mente, ou da minha mente; mas que um objeto imediato dos sentidos — isto é, uma idéia ou combinação de idéias — exista numa substância não-pensante, ou seja, exterior a todas as mentes, é uma óbvia contradição em si. Nem posso fantasiar como tal se conclua daquilo que dissestes ainda há pouco, a saber: que a cor vermelha e a amarela existem na tulipa *que vós vedes:* pois que não pretendeis — não é assim? — *ver* a tal substância não-pensante?

H. Engenho tendes, Filonous, para desviar do assunto a discussão.

F. Dou tento de que não estais disposto a deixar-vos conduzir por esta estrada. Pois revertamos à destrinça que aí fizestes: a de *sensação* e *objeto*. Se vos bem entendo, em cada percepção distinguis duas coisas: uma delas é uma ação da mente; e a outra não o é.

H. Isso mesmo.

F. E tal ação não pode existir em uma coisa que seja não-pensante, nem pertencer a ela; aquela outra coisa, porém, implicada na percepção — essa pode.

H. É o que eu cuido.

F. De maneira que, se houvesse percepção sem ato da mente, seria possível que tal percepção existisse numa substância não-pensante.

H. Concedo-o. Mas é impossível tal percepção.

F. Quando se diz da mente que ela é ativa?

H. Quando produz, ou quando põe termo, ou quando dá modificação a qualquer coisa.

F. Pode a mente produzir, ou descontinuar, ou modificar seja lá o que seja, a não ser por um ato da vontade?

H. Não pode.

F. A mente deve ser, por conseguinte, considerada ativa nas concepções, na medida em que se inclui nelas a volição [13].

H. Com efeito.

F. Ao colher esta flor sou eu ativo, porque o faço por um movimento da minha mão, que é uma conseqüência da volição; e o mesmo se a aproximo do meu nariz. Porém, realizar um destes atos é o mesmo que sentir um cheiro?

H. Não é.

F. Certamente que outrossim atuo, quando pelas narinas aspiro o ar; porque se aspiro assim, e não de outro modo, é por efeito da volição que tenho. A nada disso, todavia, se pode chamar *sentir um cheiro;* se o fosse, havia de suceder-me sentir um cheiro sempre que aspirasse por este modo.

H. É verdade.

[13] Advirta o aprendiz de filósofo que não é necessário que haja volição *consciente* e movimento corporal visível para que a atividade de fato exista. Somos ativos mentalmente, sem termos consciência de que o estamos sendo. Pelos exemplos de Filonous logo a seguir, comprova-se que Berkeley só tem em conta as atividades que são acompanhadas de um movimento corporal perceptível, e não aquelas atividades mentais de que não temos consciência ao exercê-las, embora saibamos que de fato existem porque nos damos conta dos seus efeitos: a atividade, por exemplo, de considerarmos algo que nós sentimos como sendo um *objeto* distinto do eu (do *sujeito)* e relacionado com o mesmo eu. Desde que, sentindo um sentir, pensamos: *isto,* confrontando-o com o eu que percepciona o *isto,* exercemos uma atividade de relacionação.

F. O sentir um cheiro, pelo que se está vendo, é algo conseqüente a tudo isso.

H. É.

F. Porém, não vejo que a minha vontade esteja ademais metida em qualquer outra coisa. Qualquer outra coisa que porventura exista — que percepcione, por exemplo, tal particular perfume, ou perfume nenhum —, é isso independente da minha vontade, e aí sou eu inteiramente passivo. Sucede convosco de diverso modo, Hilas?

H. Não. Exatamente assim.

F. Por aquilo que à visão respeita, não estará acaso no vosso poder o abrir os olhos ou mantê-los fechados, voltá-los para este ou para aquele lugar?

H. Sem dúvida.

F. Mas depende igualmente do vosso querer, quando para esta flor olhais, percepcionar *branco* em vez de outra cor? Ou, ao dardes um lanço dos olhos abertos para a parte além do firmamento, podeis furtar-vos a ver o sol? Serão a luz e a obscuridade o efeito da volição?

H. Não.

F. Nesses casos, por conseguinte, sois vós inteiramente passivo [14]?

H. Tal sou.

F. E dizei-me agora: o *ver,* Hilas, consiste no percepcionar a luz e as cores, ou no abrir e no volver dos olhos?

H. No percepcionar.

F. Portanto, já que sois inteiramente passivo na própria percepção da luz e das cores — que é daquela ação de que vós faláveis como de um ingrediente constante das sensações? E não decorre daquilo que já concedestes que a sensação de luz e a das cores, não incluindo em si nenhuma ação, pode, por isso mesmo, existir numa substância impercepcionante? E não é isto uma evidente contradição?

H. Não sei que pensar do caso.

F. Além disso, como distinguis o *ativo* e o *passivo* em cada uma das nossas percepções, devereis fazê-lo para a percepção da dor. Mas como é possível conceber que a dor, por tão pouco ativa que a queirais julgar, exista numa substância impercepcionante? Em suma: considerai este ponto, e dizei-me francamente se a luz e as cores — bem como os sabores, os sons, etc. — são ou não são igualmente paixões, ou sensações na alma. Podereis chamá-las *objetos externos,* e nada vos impede de lhes dar em palavras a existência substancial que vos agrade. Porém, examinai o vosso próprio pensar, e declarai-me, Hilas, se não é tudo como tenho dito.

H. Reconheço, Filonous, que depois de uma observação exata daquilo que se passa na minha própria mente, nada mais descubro que ser um ente que pensa, afetado por um acervo de sensações variadas, e que não é concebível que a sensação exista em qualquer substância impercepcionante. Por outro lado, todavia, quando miro a outra luz as coisas sensíveis, considerando-as como modos ou qualidades, afigura-se-me como necessário que se suponha um *substractum* material, sem o que não se concebe a existência delas.

F. *Substractum material* chamais vós a isso? E por qual dos sentidos apreendeis tal ser?

H. Em si mesmo não é sensível; só os seus modos e qualidades são percepcionados pelos sentidos.

F. Presumo, nesse caso, que será pela reflexão e pela razão que lograis a respectiva idéia.

H. Não pretendo que tenha dele uma idéia conveniente positiva. Concluo porém que deverá existir, porque se não concebem qualidades sem que exista também o seu suporte.

F. Parece, visto isso, que só cobrais dele uma noção relativa, ou que não concebeis por

[14] De acordo com a doutrina da nota anterior, lembremos que o sujeito não é tal passivo no momento em que vê *o sol,* isto é, desde que encara a sensação de luz como sinal do *objeto* chamado sol, ou, de maneira geral, como sendo um algo que se apresenta ao eu e que ele distingue do mesmo eu, *relacionando-o com este.* Se há polarização do estado de consciência em sujeito pensante e objeto pensado, em eu e não-eu, intervém a *atividade* relacionadora da mente.

outro modo que não seja o de conceber as relações que ele tem com as qualidades sensíveis percepcionadas [15].

H. Assim é.

F. Sereis servido de me dar a saber, Hilas, em que consiste essa relação?

H. Pois não está suficientemente expressa pela palavra *substrato* ou *substância?*

F. Se assim é, indicaria a palavra *substractum* que ele se estende por debaixo das qualidades sensíveis, ou acidentes.

H. Exatamente.

F. E, por conseqüência, sob a extensão?

H. Reconheço que sim.

F. Logo, algo que por natureza é inteiramente distinto da extensão.

H. Digo-vos que a extensão não passa de modo, e que a matéria é algo que suporta os modos. E não será de toda evidência, Filonous, que a coisa que é suportada é diferente daquela que está suportando?

F. De maneira que uma qualquer coisa, que é distinta da extensão, e até exclusiva da extensão, é tida como o *substractum* da extensão?

H. Justamente.

F. E pode, Hilas, uma coisa estender-se sem extensão? Ou não está a idéia da extensão necessariamente inclusa na de estender-se?

H. Está.

F. Por conseguinte, tudo aquilo que vós supondes que se estende por debaixo de qualquer coisa deve ter em si uma certa extensão, distinta da extensão dessa outra coisa, por debaixo da qual se acha ela estendida.

H. Deve.

F. Quer dizer: cada uma das substâncias corporais, sendo o substrato daquela extensão, deve ter em si uma outra extensão, pela qual se qualifica como substrato; e assim sucessivamente, ao infinito. Pergunto se não será isto um absurdo, e contraditório com aquilo que concedestes há pouco, a saber: que o *substractum* é distinto da extensão, e outrossim exclusivo dela.

H. Valha-nos Deus, Filonous, que me não entendeis! O que digo não é que a matéria se estende por debaixo da extensão, em sentido grosseiro e literal. Emprega-se a palavra *substractum* tão-só para exprimir de maneira genérica a mesma coisa que *substância.*

F. Bem. Examinemos pois, já que assim é, a relação implícita no termo *substância.* Não é ela o que subjaz aos acidentes?

H. Nem mais nem menos.

F. Mas, para que uma coisa subjaza a outra, ou para que uma coisa suporte uma outra coisa, não cumprirá que seja extensa?

H. Pois cumprirá.

F. E não estará sujeita esta nova hipótese à mesma absurdeza que a primeira?

H. Vejo que continuais a tomar as coisas em sentido estrito e literal. Nisso, Filonous, não há lisura.

F. Mas notai: não imponho o significado aos vossos termos. Sois livre de os explicar como vos apeteça. Só rogo que por meio deles me exprimais qualquer coisa que se perceba. Ao que me

[15] Exatamente porque é relativa não falamos nós de *categoria* de substância, mas de *relação categorial* substância-e-atributo (como de relação categorial causa-e-efeito, de relação categorial todo-e-parte, etc., etc.). Aliás, desde que Filonous chama aos sentires "qualidades", está pressuposta a relação com uma substância, e, portanto, a noção de substância, indispensável correlativo da de qualidade. Simplesmente, nós outros não *realizamos* a substância, não lhe atribuímos uma existência absoluta, considerando-a como não mais do que um termo de relação, por nós criada, de substância-e-atributo. E se não aceitamos a matéria como substância absoluta, também não cremos o eu uma substância absoluta, mas a atividade mental criadora das substanciações.

dizíeis, a matéria suporta os acidentes, ou acha-se por debaixo dos acidentes. De que maneira? Assim como as pernas vos suportam o corpo?

H. Não. Isso é o sentido literal.

F. Pois dai-me vós a saber qualquer sentido — ou literal ou não literal — em que entendais essa palavra. . . Quanto tempo, Hilas, terei eu de esperar por uma resposta?

H. Confesso que ignoro o que poderei dizer-vos. Em tempos, julguei possuir uma compreensão cabal do que se queria significar por esta frase: a substância suporta os acidentes. Agora, todavia, quanto mais atento, menos vejo. Em suma: creio que dela não percebo nada.

F. Ao que parece, não fazeis pois a mais pequenina idéia — nem relativa, nem positiva — da matéria: nem sabeis o que em si mesma é, nem que relação tem ela com os acidentes.

H. Reconheço que sim.

F. E afirmastes, sem embargo de tudo, que não concebeis a existência real das qualidades e dos acidentes sem que concebais ao mesmo tempo um seu suporte material.

H. Assim fiz, de fato.

F. Ao conceberdes, pois, a existência real das qualidades, vós concebeis ao mesmíssimo tempo um algo que vos não é possível conceber?

H. Era desacerto, confesso. Mas eis-me receoso, também agora, de que nos escapasse por aí algum sofisma. Dizei-me o que pensais do que vou dizer-vos. Ocorre-me que a origem do vosso erro é que tratais cada uma das qualidades sensíveis separadamente e em si mesma. Ora, convenho em que cada uma das qualidades sensíveis, por si só, não pode subsistir senão na mente. Nem a cor pode subsistir sem a extensão, nem a figura sem alguma outra das qualidades sensíveis. Mas como seja que as qualidades unidas — ou misturadas — formam as coisas sensíveis completas, nada obsta à possibilidade de supormos nós que essas coisas existem sem ser na mente.

F. Estais zombando, Hilas, ou muito má memória vos coube em sorte! Se bem que recenseamos todas as qualidades sensíveis com designá-las pelos seus nomes sucessivamente, uma por uma — os meus argumentos (ou as concessões que fizestes) não tenderam a provar que as qualidades segundas não subsistem cada uma por si só, de maneira isolada, senão que *de todo* não existem sem ser na mente. Na verdade, ao tratar da figura e do movimento, a conclusão a que nós chegamos é que não podiam existir sem ser na mente, por isso mesmo que não é possível, até só no pensar, separá-los de todas as qualidades segundas, concebendo-os como existindo por si próprios. Não foi esse, aliás, o único argumento de que então usamos. Todavia (para pospor tudo aquilo que até agora disse e para ter na conta de sem valor algum, se é que assim vos agrada), não se me dá de aventurar a questão inteira no resultado do lanço que vos vou propor. Se podeis conceber como sendo possível, de uma mistura ou combinação de qualidades, o ter ela existência sem ser na mente — conceder-vos-ei que realmente assim é.

H. Se tudo se reduz a isso, em breve se decidirá o ponto. Que há aí de mais fácil do que conceber uma árvore, ou então uma casa, como tendo de fato existência por si, com inteira independência de qualquer mente, e não percepcionada por qualquer mente? Neste mesmo momento as concebo eu como tendo existência de tal maneira.

F. Como dizeis, Hilas? Pois sois capaz de ver uma coisa que ao mesmo tempo não é vista por vós?

H. Não, seria isso contraditório.

F. E não é tão grande contradição como essa a de falar-se de *conceber* uma coisa que é ao mesmo tempo *inconcebida?*

H. É.

F. A árvore ou a casa em que vós pensais, então, é concebida por vós?

H. Como poderia deixar de sê-lo?

F. E o que é concebido está na mente?

H. Sem nenhuma contestação possível; o que é concebido está na mente.

F. Como, então, dizeis que lograstes conceber uma casa, ou uma árvore, como existindo fora de qualquer mente, independente de qualquer mente?

H. Confesso que estava em erro; mas esperai; deixai-me considerar o que me levou a ele. Foi um engano que tem sua graça. Como pensava então numa árvore localizada em sítio solitário,

onde não havia ninguém que a pudesse ver, parecia-me o mesmo, isso, que conceber uma árvore como existindo impercepcionada e impensada; e não reparei em que eu próprio, durante esse tempo, a concebia. Mas agora vejo, com a maior clareza, que tudo aquilo que me é possível fazer é formar idéias na minha própria mente. Posso de fato, nos meus próprios pensares, conceber a idéia de certa árvore, de certa casa, de certa montanha: mas é tudo. O que está longíssimo de demonstrar que me seja possível concebê-los *fora das mentes de todos os espíritos.*

F. Não tendes possibilidade, por conseguinte, de conceber que uma coisa corporal sensível tenha existência alguma sem ser numa mente.

H. Reconheço-o.

F. Sem embargo, quereis combater com verdadeiro ardor pela verdade daquilo que nem podeis conceber.

H. Confesso-vos que não sei que pensar do caso; e todavia, sinto-me ainda com alguns escrúpulos. Pois não vejo coisas a distância? Não percepcionamos as estrelas e a lua, por exemplo, como muito longínquas? Não será isto manifesto aos nossos sentidos?

F. E nos sonhos, não percepcionais esses mesmos objetos, ou outros que tais?

H. Sim.

F. E não têm também, nesse caso, a mesma aparência de que estão distantes?

H. Pois têm.

F. Não concluís, porém, daí, que essas tais aparições dos nossos sonhos têm qualquer existência sem ser na mente?

H. De maneira alguma.

F. Por conseguinte, da aparência dos objetos sensíveis, ou da maneira como se eles percepcionam, não há o direito de tirar a ilação de que eles têm existência sem ser na mente.

H. Reconheço que sim. Mas não será que os sentidos então me iludem?

F. De maneira alguma. Os sentidos ou a razão não nos informam nunca de que existe de fato, sem ser na mente, aquela idéia ou aquela coisa de que tendes percepção imediata. Pelos sentidos sabeis somente que estais sendo afetado por sensações: de luz, de cor, de som, etc., etc. E destas não dizeis vós que tenham existência sem ser na mente.

H. É verdade; além disso, todavia, não pensais que a vista nos dá a sugestão de um algo de *exterioridade* e de *distância?*

F. Quando nos acercamos de um objeto longínquo, mudam perpetuamente o tamanho visível e a figura dele, ou aparecem acaso como sempre os mesmos, a quaisquer distâncias?

H. Estão sempre a mudar.

F. Concluamos que a vista vos não sugere nem de nenhum modo vos faz saber que exista de fato, distanciado de vós, o objeto da imediata percepção que tendes, ou que ele será ainda percepcionado quando vós continuardes o vosso avanço: pois há, com efeito, uma série contínua de objetos visíveis, os quais uns aos outros se vão sucedendo, durante o transcurso da vossa marcha.

H. É verdade que não; não deixo de saber, no entanto depois de ter visto um determinado objeto, que objeto percepcionarei um pouco mais tarde, depois de percorrida uma certa distância; não importa se é o mesmo, exatamente, ou não; há sempre uma idéia de distância que nos é sugerida neste caso.

F. Meu bom Hilas: refleti um pouco sobre este ponto, e dizei-me depois se porventura existe, no presente lance, alguma coisa mais do que o seguinte: vós aprendestes, por experiência, a inferir, das idéias que atualmente percepcionais pela vista, quais outras idéias vos irão afetar (de acordo com a ordem da natureza)[16] depois de uma seqüência de movimento e de tempo.

H. Feitas as contas, creio que é isso.

F. Não será agora evidente que, se supusermos um cego de nascença que subitamente cobrasse a vista, não poderia a princípio ter experiência alguma do que pode pela vista ser sugerido?

[16] "De acordo com a ordem da natureza", nos diz aí Filonous. Contudo, por onde se justifica numa filosofia sensista (como é a de Berkeley) a afirmação de uma ordem da natureza? Como aparece uma noção dessa espécie numa mente passiva e exclusivamente sentinte — como é, afinal, a do homem de Berkeley?

H. Assim é, com efeito.

F. Não teria pois, em vosso parecer, noção alguma de distância associada às coisas que enxergasse; senão que as tomaria por uma nova série de sensações, existentes tão-só na sua mente.

H. É inegável.

F. Mas, para tornar a coisa mais clara ainda: não é a distância, Hilas, uma linha tirada perpendicularmente ao olho?

H. É.

F. E uma linha situada desse modo pode ser percepcionada pela vista?

H. Não pode.

F. E não se colhe daí que a distância não pode ser percepcionada pela vista, propriamente e imediatamente?

H. Parece que sim.

F. E ademais: credes que as cores estão a distância?

H. Cumpre reconhecer que só estão na mente.

F. Porém, não será que as cores aparecem aos olhos como coexistindo no mesmo sítio com a extensão e as figuras?

H. Aparecem.

F. Então, como é que da vista podeis concluir que as figuras existem exteriormente, quando para as cores reconheceis que não, sendo em um e em outro caso precisamente a mesma a aparência sensível?

H. Não sei que responda.

F. Mas vá que admitíssemos que a distância é, em boa verdade e de maneira imediata, percepcionada pela nossa mente: nem assim seria lícito o concluirmos que ela existe fora da mesma mente. Tudo que se percepciona de maneira imediata, com efeito, vem a ser uma idéia: e como então admitir que uma idéia possa ter existência senão na mente?

H. Supô-lo seria absurdo. Mas dizei-me, Filonous: poderemos percepcionar ou conhecer algo, a não ser as nossas idéias?

F. Isso, no que toca à dedução racional das causas a partir dos efeitos respectivos, cai fora do âmbito do nosso inquérito; pelo que respeita, porém, aos sentidos, podereis muito bem dizer-me vós se acaso percepcionais alguma coisa que não seja percepcionada imediatamente; e agora vos pergunto eu se as coisas percepcionadas imediatamente serão algo mais que sensações ou idéias? Na verdade, por mais de uma vez, no decurso desta nossa prática, vos haveis declarado sobre estes pontos; mas dá-me a cuidar a vossa pergunta última que já vos apartastes do que então pensáveis.

H. O que julgo, a falar com franqueza, é que existem objetos de duas classes: uma é a dos percepcionados diretamente, aos quais se chama também *idéias;* e a outra é a classe das coisas reais — ou objetos externos —, as quais percepcionamos por mediação das idéias, que são suas imagens e representações[17]. Posto isto, incumbe-me de certo reconhecer que as idéias não têm existência sem ser na mente; porém, a outra classe de objetos — tem-na. Pesa-me que a destrinça me não ocorresse mais cedo; o vosso arrazoado, possivelmente, teria sido então cortado cerce.

F. E os objetos externos de que vós falais — são eles percepcionados pelos sentidos, ou é outra faculdade a que os percepciona?

H. São percepcionados pelos sentidos[18].

F. Pois como? Existe algo percepcionado pelos sentidos que não seja percepcionado imediatamente?

[17] Como saber que um sentir é imagem, que ele é representação de uma coisa *incógnita,* que nós não podemos sentir como tal? A frase de uma coisa imagem de uma outra ou representativa dessa outra somente assumirá significado efetivo se nos for possível a operação mental de nos apresentarmos a nós mesmos as duas coisas, a fim de as podermos comparar entre si. Ora, como nos apresentaremos essa matéria abstrata, para por aí a compararmos com um nosso sentir? A operação mental é aí impossível; ora, a efetiva determinação de uma coisa é a operação mental que constitui a coisa. Chega-se por argumentação análoga à noção idealista do que seja a verdade: a noção da verdade como coerência interna, e não como adequação da idéia à coisa.

[18] Segundo Platão *(Teeteto,* 185a), os sentidos não percepcionam nada; a percepção é uma construção do intelecto, por meio de Formas imanentes a este, por meio de um trabalho de relacionação mental.

H. Sim, Filonous; de certa maneira, existe. Quando vejo, por exemplo, um retrato ou estátua de Júlio César, de certo modo posso eu dizer que estou a percepcionar o mesmo César (se bem que não imediatamente) pelos meus sentidos.

F. Parece, pois, que considerais as nossas idéias — que são afinal a única coisa que percepcionamos imediatamente — como sendo retratos das coisas externas; e que por sua vez estas coisas externas são também percepcionadas pelos sentidos, na medida em que são conformes ou em que se assemelham às nossas idéias.

H. É o que eu quis dizer.

F. E da mesma maneira que Júlio César, se bem que invisível em si mesmo, é no entanto percepcionado pela vista — assim sucede que as coisas reais, posto que por si próprias imperceptíveis, são percepcionadas pelos sentidos.

H. Exatamente assim.

F. Dizei-me, Hilas: quando contemplais o retrato de César, vedes com os olhos alguma coisa mais do que certas cores e do que certas figuras, com uma tal simetria e composição do todo?

H. Nada mais.

F. E alguém que nada soubesse, absolutamente, de Júlio César não veria o mesmo?

H. Veria.

F. Por conseqüência, é ele possuidor do dom da vista, e do uso dela, em grau tão perfeito como o vosso?

H. Convenho em que sim.

F. E donde vem que o vosso próprio pensar se dirige para a pessoa do imperador romano, e se não dirige o dele? Não pode isto proceder das sensações — ou idéias dos sentidos — de que tendes nesse momento a percepção, por isso mesmo que concordais comigo em que lá por esse ponto lhe não levais vantagem. Será, ao que parece, por efeito da razão e da memória. Pois não será?

H. Deve ser.

F. O exemplo não prova, por conseguinte, que haja coisas percepcionadas pelos sentidos que não são percepcionadas imediatamente. E admito no entanto que se poderá dizer, em determinada acepção, que nós percepcionamos coisas sensíveis mediatamente pelos sentidos: e é quando sucede, graças a uma associação freqüentemente ocorrida, que a percepção imediata das idéias, realizada por meio de um dos nossos sentidos, sugere à mente certas outras idéias, pertencentes talvez a um sentido diverso, que pelo hábito à primeira se associaram. Por exemplo: quando ouço uma sege passar na rua, o que percepciono imediatamente não é mais do que o som; porém, pela experiência que tenho tido já de que tal sorte de som está associada à sege, usa-se dizer que eu ouço a sege. É no entanto de perfeita evidência que falando de forma veraz e estrita nada se pode *ouvir* que não seja *o som:* e aí a sege não é, portanto, propriamente percepcionada pelo sentido, mas sim sugerida consoante a experiência. De maneira análoga, nos casos em que é uso dizer que vemos uma barra de ferro aquecida ao rubro, tanto a solidez como o calor do ferro não são objetos do sentido da vista, mas sugeridos à imaginação pela figura e a cor, propriamente percepcionadas por aquele sentido. Em resumo: só são percepcionadas por qualquer sentido, de maneira atual e estritamente falando, as coisas que seriam percepcionadas por ele quando nos fosse conferido pela primeira vez. Quanto às outras coisas, é óbvio que são apenas sugeridas à mente por experiência que se fundamenta em percepções pretéritas. E agora, revertendo à comparação com o retrato de César: é bem manifesto, se nela fazeis insistência, que deveis admitir que os objetos reais, ou sejam, os arquétipos das idéias que temos, não são percepcionados pelos nossos sentidos, mas por alguma íntima faculdade da alma, como a razão e a memória. Teria muito gosto de saber, portanto, quais os argumentos que tirais da razão em favor da existência do que chamais *coisas reais,* ou *objetos materiais;* ou se acaso conservais uma recordação qualquer de os ter visto outrora como são em si próprios; ou se ouvistes ou lestes de alguém que os visse.

H. Dispusestes-vos, ao que vejo, a gracejar comigo; mas não será por tal modo que me fareis mudar de parecer.

F. O meu único intuito é aprender de vós a maneira de chegarmos a ter conhecimento dessas ditas *coisas materiais.* Tudo que percepcionamos — ou é percepcionado imediatamente, ou é

percepcionado mediatamente; ou o é por meio dos sentidos, ou pela razão e pela reflexão. Como excluístes, porém, os sentidos, dignai-vos de me declarar as razões que tendes para acreditar na existência dessas coisas, ou qual seja a espécie de intermediário de que podeis fazer uso para demonstrá-la — quer ao meu intelecto, quer ao vosso.

H. Para falar com inteireza, Filonous, agora que pondero sobre este ponto, não acho boa razão que vos possa dar. Porém, o que se me afigura que vejo com nitidez bastante, no que a tais coisas respeita, é pelo menos a possibilidade de que de fato existam; e enquanto o supô-las me não parecer absurdo resolvo-me a manter-me nessa minha crença, até que aduzais quaisquer bons argumentos que me constranjam a passar para a crença oposta.

F. Que dizeis? A tal estado chegamos, pois, que a existência dos objetos materiais, em vós, não passa afinal de pura crença, e que a vossa crença é unicamente fundada sobre a mera possibilidade de ela ser verdadeira? E esperais de mim as razões em contrário; porém, outro qualquer acharia razoável que a pessoa a quem a prova incumbe é aquela que sustenta uma afirmativa. E ao cabo de contas, a tese que neste ponto em que agora vamos vos resolveis a manter sem razão alguma, já mais de uma vez, durante esta prática, vistes boas razões para renunciar a ela. Mas deixemos isso; passemos avante. Se bem vos entendo, vós afirmais que as nossas ideias não têm existência sem ser na mente; mas que elas são cópias — ou imagens, ou representações — de originais que existem sem ser na mente.

H. É o que digo.

F. Esses originais, portanto, são como coisas exteriores.

H. Isso mesmo.

F. Possuem tais coisas uma natureza estável, permanente, sem dependência da nossa sensibilidade, ou será que existem em mutabilidade perpétua, ao sabor dos movimentos do nosso corpo, e consoante suspendemos, ou exercemos, ou modificamos as faculdades de que somos dotados ou os órgãos dos sentidos?

H. As coisas reais, como é bem manifesto, possuem uma natureza real fixa — uma natureza que se mantém idêntica apesar das modificações dos nossos próprios sentidos, ou das posições e dos movimentos dos nossos corpos — condições estas que podem ter influxo nas idéias existentes na nossa mente, mas a que seria absurdo atribuir efeitos nas coisas que existem sem ser na mente.

F. Mas como é possível, nesse caso, que as coisas tão flutuantes e tão variáveis como nós sabemos que são as idéias — sejam cópias ou imagens de coisas fixas, de coisas constantes? Por outras palavras: desde que toda sorte de qualidades sensíveis, como o tamanho, a figura, o tom de cor, etc. (quero eu dizer: as idéias) se encontram de fato em mutabilidade contínua, por efeito das diversas alterações na distância, ou no ambiente, ou nos instrumentos da sensação, como admitir que seja possível, Hilas, que objetos materiais determinados possam ser representados de maneira exata por numerosas coisas que são distintas — cada uma das quais tão diversa das outras, tão dessemelhante a elas? Ou, se acaso o que pretendeis alegar é que uma só das idéias é que se assemelha à coisa, pergunto de que modo se poderá distinguir a cópia verdadeira das que o não são.

H. Reconheço, Filonous, que me sinto perplexo. Não sei que dizer-vos.

F. Mas não é tudo. Em si próprios, que são os objetos materiais: percepcionáveis ou impercepcionáveis?

H. Propriamente e imediatamente, nada é percepcionável senão as idéias. Portanto, todas as coisas materiais são em si mesmas insensíveis, e só pelas idéias as percepcionamos.

F. As idéias, portanto, são sensíveis; e os originais delas, ou arquétipos, são insensíveis.

H. Isso mesmo.

F. Mas como será que o que é sensível se assemelha àquilo que não é sensível? Pois poderá acaso assemelhar-se a uma *cor* uma coisa real em si mesma *invisível?* ou a um *som* uma coisa que não é *audível?* Em resumo: poderá algo assemelhar-se a uma sensação ou idéia, a não ser uma outra sensação ou outra idéia?

H. Devo confessá-lo: não creio que possa.

F. É possível uma dúvida sobre este ponto? Não conheceis perfeitamente, Hilas, as vossas próprias idéias?

H. Perfeitamente as conheço; o que não percepciono ou o que não conheço não pode fazer parte de uma idéia minha.

F. Considerai-as, então; examinai-as bem: e dizei-me depois se alguma coisa há nelas que possa ter existência sem ser na mente, ou se podeis conceber que o que se assemelha a elas possa ter existência sem ser na mente.

H. Meditado o caso, acho impossível conceber ou entender como é que uma coisa que não é idéia pode ter semelhança com o que é idéia. E é evidentíssimo que *nenhuma idéia pode ter existência senão na mente.*

F. Portanto, eis-vos compelido, pelos vossos princípios, a negar a realidade das coisas sensíveis, pois fazeis consistir a realidade delas numa existência absoluta exterior à mente. Quer dizer que sois cético — um rematado cético. Atingi pois o meu alvo, que era o de mostrar que os princípios que tínheis conduziam afinal ao ceticismo.

H. De momento estou, se não posso dizer que convencido de todo, reduzido, pelo menos, a guardar silêncio.

F. Desejaria eu saber que é o que mais quiséreis para chegardes enfim a uma convicção perfeita. Não fostes vós livre de vos explicar à vontade, por todos os modos? Houve na discussão um qualquer passo em falso, de que alguém se aproveitasse, ou de que abusasse alguém? Alguém vos empeceu de vos retratar do já dito, ou de reforçar os argumentos que vos aprouvera aduzir como os mais apropriados para as intenções que tínheis? Não foram escutadas e examinadas por mim, com a máxima lealdade que imaginar se pode, toda sorte de alegações que vos ocorreu exprimir? E não ouvi eu, em suma, da vossa própria boca, em cada um dos pontos que entre nós se debateram, a confissão de que vos deixareis persuadir enfim? E se ainda agora vos parece entrever uma qualquer inadvertência nas concessões que fizestes, ou se mais um subterfúgio vos acudiu ao espírito, ou alguma nova destrinça, ou comentário, ou pretexto — por que o não aduzis?

H. Um pouco de paciência, Filonous. Estou tão aturdido de me ver no laço, e como que prisioneiro no labirinto a que os vossos argumentos me têm arrastado, que se não pode esperar que de um momento para outro descortine o caminho por onde lograrei sair. Preciso de tempo para circunvagar os olhos, e para dar tino de mim.

F. Escutai... é o sino do colégio, creio eu.

H. É; está-nos a chamar para as orações.

F. Então vamo-nos, se assim vos apraz, e voltaremos a encontrar-nos amanhã de manhã, neste mesmo sítio. Entretanto, meditareis na conversação desta madrugada, procurareis descobrir nela qualquer sofisma, ou buscar meios novos de vos desenvencilhar do enredo.

H. Pois está combinado.

SEGUNDO DIÁLOGO

HILAS. Rogo-vos que me perdoeis, Filonous, de não comparecer mais cedo ao nosso encontro. Tanto me ocupei de manhã da nossa passada conversação, que não houve maneira de estar atento à hora, nem, na verdade, a qualquer outro caso.

FILONOUS. Agrada-me que tomeis a coisa tanto a peito — na esperança de que, se houve qualquer erro nas concessões que fizestes, ou sofisma nas interferências que derivei delas, tereis agora a bondade de mos revelar.

H. Pois posso assegurar-vos que mais nada fiz, desde que nos vimos, que procurar inadvertências e falácias, e que com essa intenção examinei por miúdo o seguimento inteiro da nossa prática: mas tudo em vão, afinal de contas: pois que as noções a que aí fui conduzido aparecem-me mais claras e mais evidentes em seguida ao exame a que procedi; e comprovo que à medida que mais nelas penso, mais inclinado me sintò a dar-lhes crédito.

F. E não será prova de que são legítimas, procedentes da própria natureza das coisas, e em tudo conformes com a razão estreme? O que de semelhante existe entre a verdade e a beleza é que um exame rigoroso só lhes pode ser de vantagem, ao passo que o embeleco do disfarce e do erro não logra resistir a um olhar atento, ou à inspeção que se lhes faça de muito ao perto.

H. Confesso, Filonous, que muita coisa há de peso no que vós dissestes. E a verdade das estranhas conclusões que topamos não daria decerto a pessoa alguma mais inteiro contentamento do que me dá a mim — pelo menos no tempo em que estou abarcando a cadeia de raciocínios que a elas me levam. Mas mal deixo de pensar nestes últimos, logo se me afigura tão satisfatória, tão inteligível, tão natural a moderna maneira de explicar as coisas, que não vejo possibilidade de rejeitá-la.

F. Ignoro a que maneira vos estais vós referindo.

H. A de explicar as sensações, ou idéias.

F. Em que consiste?

H. Em supor que a alma tem residência em determinada parte do nosso cérebro, de onde os nervos se originam e de onde eles se estendem a todas as partes do nosso corpo; que os objetos externos[19], graças às diferentes impressões que fazem sobre os diversos órgãos dos sentidos, *comunicam movimentos* vibratórios aos nervos; e que estes, estando cheios pelos espíritos animais[20], os propagam até o cérebro, ou sede da alma — a qual, segundo as várias impressões, ou trilhas, que por esse modo são feitas no cérebro, é afetada de várias idéias.

F. E a isso chamais vós uma explicação, Hilas, do modo como somos afetados pelas idéias?

H. Por que não, Filonous? Tendes algo a objetar contra ela?

F. Primeiro quisera eu saber se compreendo bem a vossa hipótese. Fazeis de umas trilhas no cérebro as causas ou ocasiões de nossas idéias. Ora, dizei-me: por *cérebro,* Hilas, entendeis algo que é sensível?

H. E que outra coisa podia eu entender?

[19] Notar que "externo" só faz sentido se disser externo *ao nosso corpo,* e não externo à nossa *mente.*

[20] Por "espíritos animais" ou "espíritos vitais" se designava desde longa data uma suposta substância material que se cria existir no sangue e nos nervos, constituindo a alma sensível dos animais. O nosso Fernão Lopes, por exemplo, fala em "o sangue e espíritos gerados por tais viandas", etc.

F. As coisas que são sensíveis — são todas imediatamente percepcionáveis; as coisas imediatamente percepcionáveis — são idéias; e as idéias — existem tão-só na mente. Em tudo isto, se me não engano, conviestes vós há muito tempo.

H. Não o nego.

F. Portanto, esse cérebro de que vós falastes, sendo, como é, uma coisa sensível, não tem existência senão na mente. Posto isto, gostaria de saber se achais razoável o supor-se aquilo que se aí supõe, a saber: que uma idéia — ou algo que só na mente existe — é que ocasiona todas as outras idéias. E assim pensando, como explicáveis a origem dessa primeira idéia, que é o próprio cérebro?

H. Não explico a origem das nossas idéias pelo cérebro que é percepcionável pelos sentidos, e que não passa de uma combinação de idéias sensíveis: mas sim por um outro cérebro, imaginado por mim.

F. Mas não se dará que as coisas imaginadas possuem existência tão-só na mente, assim como as coisas percepcionadas?

H. Devo confessar que sim.

F. Voltamos portanto ao mesmo ponto; e em todo este tempo, por conseguinte, estivestes a explicar as nossas idéias por certos movimentos ou impressões no cérebro, isto é, por certas alterações em uma idéia — idéia ou sensível ou imaginável, que é isso diferença que não importa ao caso.

H. Começo a duvidar da minha hipótese.

F. Além dos espíritos, tudo o que conhecemos ou concebemos são afinal as nossas idéias. Portanto, quando dizeis que todas as idéias são ocasionadas por impressões no cérebro — concebeis ou não esse mesmo cérebro? Se o concebeis — falais em idéias imprimidas em uma idéia que causa essa mesma idéia, o que é um absurdo. Se o não concebeis — falais ininteligivelmente, em vez de formar uma hipótese razoável.

H. Ao que vejo agora, era tudo quanto disse um puro sonho. Nada há aí que se aproveite.

F. Sim, não há por que vos ocupeis de tal hipótese; ao cabo de contas, essa maneira de explicar as coisas (como vós dizíeis) nunca satisfaria alguém de juízo. Que conexão poderá existir entre um movimento que nos nervos ocorre e as sensações de som ou de cor na mente? Ou como é possível que tais sensações sejam o efeito daquele movimento?

H. Nunca dessa hipótese poderia eu pensar que fosse ela coisa de tão pouco préstimo como agora me parece que de fato é.

F. Ora bem: estareis vós enfim convencido de que não há nada sensível com existência real, e de que sois por aí um rematado *cético?*

H. É demasiado evidente para que o possa negar.

F. Olhai! Não se cobrem os campos de verdura amena? Não há nos bosques e nas alamedas, nos riachos e nas fontes límpidas algo que acaricia e que transporta as almas? E à vista do imenso e profundo oceano, ou de um monte gigante que topeta as nuvens, ou de alguma sombria floresta antiga, não se enche o espírito de deleitoso horror? Até nos desertos e nas rochas nuas, não haverá uma rudeza que tem seu agrado? Que sincero júbilo o que sente o espírito ao contemplar as belezas naturais da Terra! Para conservar e renovar o vosso prazer com elas, não se estende acaso o velame da noite, em curso alternado, sobre a sua face, e não muda de vestimenta de uma estação para a outra? Como se ordenam os elementos em disposição harmônica! Quanta variedade e utilidade existem nos mais mínimos produtos que a natureza gera! Que delicadeza e beleza, que concordância de partes e adaptação recíproca, nos corpos dos animais e dos vegetais! Como esquisitamente se amoldam as coisas aos fins particulares de cada uma delas, e também à necessidade de constituírem entre si as partes antagônicas de um mesmo todo! E enquanto assim mutuamente se ajudam, e mutuamente se apóiam — como se realçam e como se esclarecem! E agora, Hilas, levantai o pensamento desta bola da Terra às lâmpadas gloriosas da alta abóboda dos céus. O movimento e a posição dos planetas — pois não são admiráveis de ordenação e harmonia? Esses globos, a que deram tão mal a designação de *erráticos,* já alguém observou que se desviassem do rumo, nas viagens no vácuo onde não há caminhos? Rodeando o Sol, não descrevem suas áreas proporcionalmente aos tempos? A tão fixas leis submeteu o Universo o Autor

invisível da Natureza! Que radiosa a luz com que as estrelas brilham! E que rica e magnífica a profusão negligente que se diria que as lançou e as dispersou nos céus! E se agora recorrerdes ao telescópio — logo outras, num ponto, em multidões despontam, que sem ele não se enxergam. Parecem, daqui, muito pequenininhas e juntas; sabemos porém que numa visão mais próxima são orbes imensos a distâncias várias, mergulhando no abismo da imensidão do espaço. Depois, cumpre que a imaginação vos acuda em socorro. A fraqueza e estreiteza dos sentidos humanos não podem descrever os inumeráveis mundos que gravitam em torno dos fogaréus centrais, ou alcançar a energia de um cabal Intelecto que se manifesta nesses mundos por infinitas formas. Mas nem os sentidos nem a fantasia do homem são aptos a compreenderem a extensão sem limite, em sua gala esplendente. Por mais e por mais que o operoso espírito se aplique com o máximo das suas forças — sempre fica, ainda, um imensurável excesso, para além das possibilidades da apreensão mental. E no entanto, todos os inúmeros e vastos corpos que compõem essa máquina portentosa imensa por distantes e remotos que entre si se encontrem, ei-los encadeados em dependência mútua, em relacionação recíproca, por um secreto mecanismo e um divino artifício — e até a esta Terra em que nós outros estamos, a qual quase do espírito se me dissipou de todo, assim como perdida na multidão dos mundos. Pois o conjunto do sistema não é de fato imenso, não é ele belo e glorioso, além de toda possibilidade de imaginação e expressão? E que tratamento não merecem todos aqueles filósofos que pretendem negar o existir real a essas tão nobres e deleitosas cenas? Como se admitem congeminações de tal ordem, que nos levam a considerar como resplendor quimérico a beleza visível que a Criação ostenta? A falar com franqueza: podeis esperar que esse ceticismo vosso não seja considerado como extravagantemente absurdo por qualquer criatura de algum bom senso?

H. Pensem os outros como eles quiserem; vós, porém, não tendes nada que me lançar em rosto. O que me consola no meio de tudo é que sois tão cético como eu próprio sou.

F. Lá nisso, Hilas, peço eu licença para não estar de acordo.

H. Pois como assim? Aceitastes as premissas de ponta a ponta, e negais agora a conclusão a que levam, deixando-me a mim a sustentar sozinho aqueles mesmos paradoxos a que me conduzistes? Não é justo isso, não!

F. O que eu contesto é que esteja convosco nas noções que levam ao ceticismo. A realidade das coisas sensíveis dizíeis que consiste numa *existência absoluta,* exterior às mentes dos vários espíritos, ou distinta do serem percepcionadas. Se, porém, em tal noção de realidades insistirdes, tereis de negar às coisas sensíveis qualquer espécie de existência real; quer dizer: segundo a própria definição que destes, apresentar-vos-eis como sendo um *cético.* Mas eu nunca disse (e jamais pensei) que a realidade das coisas sensíveis devesse ser definida de tal maneira. Para mim é óbvio — em virtude de razões a que já destes assenso — que as que chamamos coisas sensíveis não podem existir a não ser numa mente, ou seja, num espírito. E de tudo isto concluo eu, não que não existem de existência real, mas sim (já que não dependem do meu pensamento, e que têm uma existência que é bem distinta do serem por mim próprio percepcionadas) que *deve haver outra mente, na qual existam.* Tão certa como a existência do mundo sensível, por conseguinte, é a existência de um infinito e onipotente Espírito, que contém e suporta esse mesmo mundo.

H. Quê? Mas isso, afinal, é o que eu mesmo sustento, e todos os cristãos comigo. Mais: é o que afirmam todos os que crêem num Deus, e que ele todas as coisas compreende e conhece!

F. Sim; mas a divergência está nisto: os homens acreditam, por via de regra, que todas as coisas são conhecidas por Deus, ou percepcionadas por Deus, pelo motivo de crerem na existência de um Deus; ao passo que eu, à diferença deles, tiro a conclusão de que Deus existe — de maneira imediata, necessariamente — do simples fato de que as coisas sensíveis devem ser percepcionadas pelo mesmo Deus.

H. Mas se todos cremos uma mesma coisa, que importa a maneira como chegamos à crença?

F. Mas é que não coincidimos, afinal de contas, em um mesmo parecer. Por isso os filósofos — se bem que reconheçam, sim, que todos os seres corpóreos são percepcionados por Deus — atribuem-lhes no entanto uma subsistência absoluta, distinta da percepção que deles tenha uma mente, qualquer que ela seja: e eu não faço tal coisa. Além disso, existe diferença entre dizer o

seguinte: *há um Deus, logo percepciona todas as coisas,* e dizer: *as coisas sensíveis têm existência real; e, se realmente existem, são percepcionadas por uma mente infinita, necessariamente: portanto, existe uma mente infinita, ou Deus.* Ministra-nos isto uma demonstração direta, tirada imediatamente do mais evidente princípio, da existência de Deus. Por teólogos e filósofos foi amplamente provado, fora da possibilidade de qualquer controvérsia, que, dada a beleza e conveniência de todas as partes da Criação, a mesma Criação é obra de Deus. Mas, pospondo todo auxílio da astronomia e da filosofia natural, toda contemplação do travejamento das coisas, da sua ordem e ajustamento recíproco, isto de se poder demonstrar que a existência de um infinito espírito deve ser inferida necessariamente da simples existência do mundo sensível — digo que é vantagem que só logram ter os que fizeram esta simples reflexão: que o mundo sensível é o que percepcionamos, graças aos sentidos de que somos dotados; que os sentidos percepcionam tão-somente idéias; e que nenhuma idéia, ou arquétipo de idéia, pode ter existência senão numa mente. Podeis pois agora, sem recorrer a laboriosas inquirições científicas, sem nenhum artifício de raciocínio sutil, ou aborrecida prolixidade de discursar, combater e confundir o mais vigoroso ateu. Todo esse amontoado de miseráveis recursos — como a eterna sucessão de causas e efeitos, completamente desprovidos de qualquer pensamento; ou concurso dos átomos, meramente fortuito; todas as barbáricas imaginações de um Vanini, de um Spinoza, de um Hobbes: em suma, o sistema inteiro do ateísmo — não o vemos arruinado da base ao ápice por esta simples reflexão sobre a contradição que existe em supormos que o todo do universo visível (ou até tão-somente uma parte dele, ainda a mais rude, a mais informe que seja) pode ter existência sem ser na mente[21]? Que se restrinja um qualquer desses fautores da impiedade à simples consideração do seu próprio pensar, e que busque se lhe é possível conceber que um rochedo, um deserto, um caos, uma simples mistura confusa de átomos — uma coisa qualquer, em suma, seja ela sensível ou imaginável — pode existir com independência de qualquer mente: e não será preciso que ele vá mais longe para que logo se convença da sua insânia. Que coisa mais bela pode aí haver que aventurar neste ponto toda a decisão do debate, e deixá-lo nas mãos do nosso adversário para que busque se lhe é possível conceber deveras, ainda que seja só em pensamento, aquilo que sustenta que é verdade em fato, e converter enfim em existência real o que é uma existência nocional?

H. Há, sem dúvida alguma, algo favorabilíssimo à religião em tudo aquilo que sustentais. Mas não vos parece que se assemelha muito a certa noção que tem sido admitida por alguns modernos dos mais convincentes, a saber: que todas as coisas as vemos nós em Deus?

F. Gostaria de conhecer essa opinião que dizeis. Querereis vós explicar-ma?

H. Concebem eles que a alma não pode (sendo, como é, imaterial) unir-se com as coisas que são materiais, de maneira a percepcioná-las em si próprias; mas que tem a percepção delas graças à união com a substância de Deus, a qual, sendo espiritual, é puramente inteligível, ou capaz de ser o objeto imediato do pensamento de um ser espiritual. Além disso, a essência divina contém perfeições correspondentes a cada um dos seres criados, e que são próprias, por esse motivo, a exibi-los ou representá-los à nossa mente.

F. Não compreendo como é que as idéias, sendo passivas e de todo inertes, resultam capazes de ser a essência, ou uma parte (ou algo semelhante a uma qualquer parte) da essência de Deus, ou da substância de Deus — que é um ser impassivo, indivisível, puramente ativo. Outras dificuldades e objeções existem, que de pronto se apresentam contra tal hipótese; todavia, só acrescentarei que ela está sujeita a todas as absurdezas das comuns hipóteses no fato de admitir que o mundo criado pode ter existência sem ser numa mente. Além disso, ela apresenta de peculiar o seguinte: pelo que respeita ao mundo material, não o faz servir a nenhum objetivo. Ora, se passa por ser argumento válido contra outras hipóteses nas ciências o de que supõem que a natureza ou a Sabedoria Divina realizam qualquer coisa que seja em vão, o que fazem por tediosos ou circui-

[21] Ao que nos parece, no problema de que se trata aqui o ponto está em saber se "todo o universo visível" deverá ser relacionado com uma mente *sentinte,* como a do homem de Berkeley e a do Deus de Berkeley (se não estamos em erro), ou então com uma mente verdadeiramente *intelectual,* correlativa de um universo que é um todo relacional, e não um acervo de imagens, um agregado de sentires: um universo platônico, e não um universo berkeleiano, que não merece o nome de universo.

tosos métodos o que se poderia fazer por mais fáceis e curtos, que deveremos então pensar de uma hipótese onde o mundo inteiro foi feito em vão?

H. Mas que dizeis vós, afinal de contas? Pois não preconizais também a doutrina de que todas as coisas são vistas em Deus?

F. Dos homens, poucos pensam; mas todos têm, sem embargo disso, opiniões. Daí procede que as opiniões dos homens são tão superficiais e de tal maneira confusas. Nada admira que certas doutrinas, que entre si divergem consideravelmente, possam no entanto ser confundidas por aqueles que as vêem sem a necessária atenção. Não me surpreenderia, por isso mesmo, que alguns imaginassem que me deixei arrastar pelo entusiasmo especulativo de Malebranche, se bem que na verdade esteja bem longe dele[22]. Constrói ele a sua doutrina sobre as mais gerais e abstratas idéias, processo que por minha parte inteiramente condeno; e afirma um universo exterior e absoluto, coisa que nego. Diz que somos enganados pelos sentidos e que não temos conhecimento das naturezas reais e das verdadeiras formas dos seres extensos, ou das verdadeiras figuras: e sobre isso penso eu precisamente o contrário. De maneira que, vista a coisa no todo, nada pode haver mais fundamentalmente oposto do que os seus princípios e os meus princípios. Cumpre reconhecer que inteiramente aceito aquilo que está dito nas Escrituras: que em Deus vivemos, e que em Deus temos nós o nosso ser. Mas que vejamos as coisas na sua essência daquela maneira que já atrás dissestes — a isso estou longíssimo de dar meu crédito. Eis, em breves palavras, a opinião que tenho: só percepciono, como é bem manifesto, as minhas próprias idéias, e nenhuma idéia pode ter existência que não seja a existência numa qualquer mente. E não é menos óbvio que essas ditas idéias, ou ainda as coisas que percepciono (sejam as próprias idéias, sejam os seus arquétipos) existem com independência da minha mente: pois sei que não sou eu o seu autor, por isso que está fora da minha alçada o determinar consoante o meu próprio arbítrio de que idéias particulares serei eu afetado ao abrir os olhos ou os ouvidos. Devem pois existir em qualquer outra mente, da qual é vontade que se a mim exibam. As coisas percepcionadas imediatamente são para mim idéias ou sensações, dai-lhes vós o nome que vos aprouver. Porém, como é que uma idéia, ou uma sensação, pode existir em algo que não seja uma mente, ou ser produzida pelo que não seja uma mente? É inconcebível; e afirmar o que não é concebível o mesmo é que enunciar um despropósito. Pois não digo bem?

H. Sem dúvida alguma.

F. Mas, por outro lado, é muito concebível que possam estar num espírito, e que sejam produzidas pelo mesmo espírito: desde que isso, afinal de contas, é o que cotidianamente experiencio em mim mesmo, pois percepciono idéias que não têm conto, e pois que por um ato da minha própria vontade me é possível formar muitas sortes de idéias, se por imaginação as evoco: se bem que (cumpre reconhecê-lo) estas várias criações do fantasiar de imagens não são efetivamente tão distintas, tão fortes, tão vivas, tão duradouras, como as idéias percepcionadas pelos sentidos, às

[22] Como estas nótulas que nos propusemos dar não têm caráter historial e erudito, sendo só críticas e pedagógicas, abster-nos-emos de falar aqui da influência de Malebranche no pensar de Berkeley e acerca das relações dos respectivos sistemas, problema complexo. A. A. Luce tratou do assunto na obra *Berkeley and Malebranche,* Oxford University Press, 1934. Pensa este autor que a doutrina de Berkeley (ao contrário, pois, do que afirma este último, no passo a que esta nota diz respeito) é realmente a de uma visão em Deus: e parece-nos legítimo que se conclua tal tese da frase de p. 87: "deve haver outra mente, na qual" (as "idéias" berkeleianas, ou sensações, ou imagens) "existam" *(there must be some other mind wherein they exist).* De estarem as imagens na mente de Deus parece admissível concluir alguém que é na mente de Deus que nós as vemos. Se é de fato errônea tal interpretação da doutrina, será por culpa do seu próprio autor, que escreveu aquele período. Porém, pospondo esse assunto, tão-só dois reparos aventuro aqui, a saber: 1.º, afirma Berkeley que o Deus que sustenta é infinitamente bom e inteligente; porém, não diria talvez uma tolice enorme quem alegasse que o vemos funcionar sobretudo, a esse Deus berkeleiano, como vontade arbitrária e como sensibilidade pura, por isso que o mundo real de Berkeley se não define como inteligido, senão que sim como sentido, tendo existência na sensibilidade de Deus; 2.º, tanto Malebranche como o nosso autor parecem colocar no próprio Deus em que crêem a dualidade do inteligir e do sentir, ao passo que no idealismo que supomos coerente a multiplicidade que achamos no aparecer sensível deve ser atribuída à *constituição* do homem (à sua mentalidade dispersadora e imagética), sendo Deus a Unidade do Inteligível puro, à qual pode ascender a nossa psique humana por um esforço platoniano de conversão na Caverna — esforço a um tempo científico e moral.

quais damos o nome de *coisas reais*[23]. E tudo vem a disparar no seguinte: *existe uma mente, sem dúvida alguma, que a todos os instantes me está afetando com as impressões sensíveis que percepciono.* E da variedade e da ordem destas impressões sensíveis passo eu a concluir que o seu autor é *sábio, poderoso, bom,* além de toda compreensão possível. Advirta-se que não digo que vejo as coisas percepcionando-as naquilo que representa essas coisas na substância inteligível da Divindade. É isso uma tese que eu não entendo. Eis o que digo: todas as coisas que percepciono as conhece o intelecto de um infinito Espírito e as produz a vontade desse mesmo Espírito. Pois não é isto claríssimo e evidentíssimo? E que há aqui, à derradeira, senão o que a observação das nossas próprias mentes, e do que nelas se passa, não só nos autoriza a que concebamos, mas até nos obriga a reconhecer como certo?

H. Creio que vos compreendo com a maior clareza; e confesso que a prova que da Divindade aduzis me parece não menos óbvia que surpreendente. Porém, uma vez concedido que seja de fato Deus a causa suprema de todas as coisas, não poderá haver terceira natureza, além dos espíritos e das idéias? Não poderemos admitir, para as nossas idéias, uma causa subordinada e limitada? Numa palavra: não poderá acaso, para isto que digo, existir ainda uma *matéria?*

F. Quantas vezes me virá a ser forçoso o voltar a insistir nos mesmos pontos? Aceitais que todas as coisas que percepcionamos imediatamente pelos sentidos — não podem existir sem ser numa mente; ora, não há nada que os sentidos percepcionem que não seja percepcionado de maneira imediata; portanto, não há nada que seja sensível e que tenha existência sem ser na mente. A matéria, em que ainda insistis, suponho que será algo de inteligível; algo, creio eu, que pode ser descoberto pela razão, e não pelos sentidos, pois não é assim?

H. Tal como dizeis.

F. Ora, sede então servido de me fazer conhecer em qual raciocínio é que tem fundamento a vossa crença numa matéria; e que coisa vem a ser essa mesma matéria tomada no sentido em que a entendeis agora.

H. Sinto-me afetado por diversas idéias, de que sei muito bem que não sou a causa; por outro lado, elas não são causas de si próprias; elas não se produzem umas às outras, e não são capazes de subsistir por si, pois que são seres inativos, precários, dependentes. Têm, por conseguinte, uma causa distinta de mim e delas: causa de que não pretendo saber mais nada senão que é *a causa das minhas idéias.* E a isso, seja lá o que seja, chamo eu *matéria.*

F. Dizei-me, Hilas: será livre cada um de nós de mudar o significado corrente e próprio dos vocábulos usuais de qualquer idioma? Por exemplo: suponde que um viajante vos dizia que, em certo país, os homens passavam através do fogo sem sofrerem por isso o menor dano; e que, depois de ele ter dado as explicações necessárias, descobríeis que sinalava pelo termo *fogo* aquilo que para os outros se chama *água;* ou então que dizia, por exemplo, que há árvores que caminham

[23] O que distingue as imagens "reais" das imagens criadas na fantasia, segundo Berkeley, são a força, a vivacidade e a persistência daquelas primeiras: e assim, com efeito, é necessário que pense um empirista; porém, não há motivo para ter como certo que as imagens de um doente alucinado não podem apresentar-se-lhe com tanta força, com tanta vivacidade, ou tão permanentes, como as imagens "reais" que nós sentimos — por vezes fraquíssimas, muito diluídas, extremamente efêmeras. Se o bom critério da realidade das coisas fosse a força e vivacidade sensoriais das imagens, seríamos levados a admitir por aí uma infinidade de graus de realidade delas. Em nosso juízo, a destrinça entre umas e outras imagens pode ser encontrada exclusivamente por um sistema de relações inteligíveis, por operação mental, e não pelo critério do sensismo. As imagens de uma vítima de alucinações quaisquer podem entrar a preceito numa concepção coerente sobre o organismo perturbado do indivíduo que as sofre, e seriam inteligíveis — como imagens reais — para quem conhecesse no pormenor fisiológico o atual funcionamento do organismo enfermo; não se combinam, porém, num sistema coerente, com as imagens que referimos ao "mundo exterior" e com os testemunhos dados pelos companheiros. O som ouvido numa alucinação auditiva é de fato um som perfeitamente real para o indivíduo anormal que o está ouvindo, e tão forte e permanente como os sons comuns, produzidos pela vibração de um corpo externo; o erro, aí, só está no juízo que relaciona o som com a vibração de um objeto chamado exterior, de fora do organismo de quem o ouve. Cremos que somente o juízo vero, dentro de uma recíproca sustentação de Formas, é que põe todas as coisas no seu lugar: a imagem normal, como imagem normal, e a imagem de alucinação, como de alucinação que é, ambas reais na respectiva ordem, na respectiva série — e caímos no vício do irreal e ilusório quando confundimos uma série com outra série. A distinção do "real" e do "fantástico" só acha critério na coerência mental — num sistema de relações, numa certa ordem intelectual harmônica por sustentação recíproca de Formas.

com duas pernas, designando os homens pela palavra *árvores*. Parecer-vos-ia razoável que se procedesse assim?

H. Não, decerto. Acharia isso perfeitamente absurdo. Sem dúvida alguma que no uso comum é que consiste a norma da propriedade da fala. Quem afeta exprimir-se com impropriedade de termos não faz mais que perverter a propriedade da língua, e nunca chegará a melhor resultado que o de ir prolongando e aumentando disputas onde não há divergências de opinião reais.

F. E quanto à *matéria?* Na comum e corrente acepção da palavra, não significa ela uma substância extensa, sólida, impensante, inativa?

H. Assim é, de fato.

F. E não demonstramos com toda a evidência a impossibilidade de existir uma substância dessas? E ainda que concedêssemos que de fato existe, como é que o *inativo* pode ser uma *causa,* e ser *causa do pensamento* o que é *não-pensante?* Se assim vos agrada, podeis anexar à palavra *matéria* um sentido contrário ao vulgarmente aceito, e dizer-me portanto, em conseqüência disso, que entendeis por ela certo ser inextenso, pensante, ativo, que é o causador das idéias. Mas que será isso senão jogar com palavras, e cair nessa falta que condenastes há pouco, e com tanta justiça? Não vejo vício naquele raciocínio em que inferis dos fenômenos uma causa deles: mas nego que à causa que pela razão se deduz se possa propriamente chamar *matéria.*

H. Algo há de verdadeiro no que aí me dissestes. Temo, todavia, que não entendêsseis bem o que tenho em mente. Não quero que de maneira alguma possais cuidar que nego que Deus, como infinito espírito, é a causa suprema de quanto existe. O que pretendo é que, em subordinação para com o Agente Supremo, há uma causa inferior e de natureza restrita, que concorre para a produção das idéias que temos, não por um ato de vontade ou de eficácia de teor espiritual, mas por aquela espécie de atuação que é bem pertença da matéria, a saber: o *movimento.*

F. Vejo que recaís a cada instante no vosso velho e condenado conceito de uma substância móvel — e, portanto, extensa —, a qual existe sem ser na mente. Pois quê? Esquecestes de maneira completa o de que vos havíeis convencido no decorrer da prática, ou quereis que eu repita o que disse já? Em verdade, não é bom processo da vossa parte o voltar a supor que tem existência aquilo que tantas vezes reconhecestes não tê-la. Mas, para não insistir no que já tanto tratamos, pergunto-vos isto: não é verdade que as vossas idéias são perfeitamente passivas, de todo inertes, não incluindo em si nenhuma espécie de ação?

H. São.

F. E pelo que respeita às qualidades sensíveis, são elas alguma coisa a não ser idéias?

H. Quantas vezes reconheci que são só idéias?

F. E não é o movimento uma qualidade sensível?

H. É.

F. Por conseguinte, não é ação.

H. Concedo-o. Com efeito, claríssimo é que, quando movo o dedo, mantém-se ele passivo; a minha vontade, porém, que produz o movimento, essa é ativa[24].

F. Ora, desejo agora saber três coisas. Em primeiro lugar (e visto que já foi concedido que

[24] Advirta-se que também aqui os exemplos de atividade da nossa mente, os casos de exerção da nossa vontade, que aduz no texto o autor deste livro, consistem em algo que está conexo com a produção de movimentos corporais visíveis. Não repara Berkeley nas atividades psíquicas que não avultam no domínio do sensível, como seja a contensão de energia mental quando se busca a solução de um problema árduo, ou ainda o esforço de inibição que fazemos para *não* efetuar um movimento corpóreo que o ímpeto fisiológico ou o pendor instintivo nos estão impulsando a desencadear. Ora, cremos que nos esforços de inibição eficazes é que a vontade se manifesta de maneira mais plena, com existência relevante e incontestável. Quando não é de todo inibicional, o ato voluntário exige ao menos uma certa dose de inibição, o útil refreamento de certos músculos para que outros se exerçam com maior eficácia. Ora, sucede que o fato de percepcionar uma coisa (que Berkeley e os demais empiristas consideram como algo inteiramente passivo) consiste num *ato* de interpretação de um sinal (a impressão sensível, o sentir, a vivência), que temos às vezes a consciência nítida de estar sendo realizado com dificuldade e incerteza, de exigir de nós um verdadeiro esforço, uma *ação* de escolha entre várias hipóteses — como quando pretendemos determinar no escuro o que seja aquilo que nos parece, ou se certa coisa que se move no céu será de fato uma ave ou um aeroplano no alto, ou se certa mancha no horizonte marinho é uma simples nuvem ou uma arrumação de terra.

o movimento não é ação), se acaso concebeis ação que não seja volição; em segundo, se dizer alguma coisa quando se não concebe coisa alguma — não vem a ser um despropósito; e enfim, se, consideradas estas premissas, não percebeis que supor para as nossas idéias uma causa ativa que não seja *espírito* — é altamente absurdo e desarrazoado?

H. Abro mão deste ponto, de todo em todo. No entanto, se bem que a matéria não possa ser causa, que impede que seja ela um *instrumento,* empregado pelo Agente Supremo na produção das nossas idéias?

F. Dizeis vós instrumento. Pois bem: peço-vos que declareis quais poderão ser a figura, as molas, as rodas, o movimento desse dito instrumento?

H. Coisas são essas que eu não pretendo determinar, Filonous; pois que tanto a substância como as suas qualidades me são inteiramente desconhecidas.

F. Como assim? Então, sois de parecer que é constituído por partes incógnitas, que tem movimentos incógnitos, e que é de forma incógnita?

H. Não creio que tenha forma ou movimento algum, por isso que já estou convencido de que não podem existir qualidades sensíveis numa substância impercepcionante.

F. Mas que noção será possível formar de um instrumento destituído de qualidades sensíveis, e da própria extensão?

H. Não pretendo possuir dele noção alguma.

F. E que razão tendes para crer que ele exista — esse algo desconhecido, essa qualquer coisa inconcebível? Imaginais, porventura, que Deus não é capaz de atuar sem ser por ela ou achais pela vossa experiência que fazeis uso dessa qualquer coisa quando formais idéias na vossa mente?

H. Estais sempre a peguinhar comigo acerca das razões da minha crença. Ora, dizei-me: que razão tendes vós para não crerdes nela?

F. É para mim razão suficiente para não crer na existência de seja o que for a de não ter razões para nisso crer. Mas, não insistindo nas razões da crença, advirta-se que me não dais a conhecer, sequer, o que seja a coisa em que desejais que eu creia, por isso mesmo que declarais vós próprio que não tendes de tal coisa noção alguma. E deixai-me agora que vos peça, enfim, que considereis se será próprio de quem é filósofo e até de um homem de senso comum — a pretensão de se dar crença a uma suposta coisa de que se não sabe o *quê* nem o *porquê.*

H. Esperai, Filonous! Quando digo que a matéria é um *instrumento,* não deixo de dar sentido a este termo. É verdade que desconheço que espécie particular de instrumento seja; tenho, todavia, certa noção de *instrumento em geral,* que a ela aplico.

F. E se se provasse que algo existe, ainda na mais geral noção de *instrumento,* quando tomada num sentido que não seja o de *causa,* que torna o emprego de tal noção inconciliável com os atributos da Divindade?

H. Fazei-me vós ver que assim é de fato, e cederei neste ponto.

F. Que entendeis pela natureza geral de *instrumento,* ou pela noção geral de *instrumento?*

H. Aquilo que for comum a todos os instrumentos particulares: eis o que compõe a noção geral.

F. Ora, não será comum a todos os instrumentos o só serem empregados para fazer as coisas que nos não é possível levar a efeito pelo mero ato das nossas vontades? Assim, por exemplo, nunca acudo a um instrumento para mover um dedo, porque o posso fazer pela só volição; não deixaria, porém, de recorrer a um instrumento, para separar uma parte de uma penedia, ou se me fosse necessário arrancar uma árvore. Sereis acaso deste mesmo parecer? Ou podereis porventura aduzir um exemplo em que se lance mão de um instrumento qualquer a fim de produzir um determinado efeito que depende diretamente daquele que atua?

H. Reconheço que não posso.

F. Então, como supor que um perfeitíssimo Espírito, de cuja vontade estão todas as coisas em dependência absoluta e imediata, necessite de um instrumento para poder operar, ou então que o empregue sem que dele precise? Afigura-se-me, pois, que vos vereis obrigado a ter como certo que o uso de um instrumento inativo e sem vida vem a ser algo que se não concilia com a infinita

perfeição da Divindade: isto é — e pela própria confissão que fizestes já —, tenho para mim que deveis ceder neste ponto.

H. Não me ocorre agora que responder-vos.

F. Porém, creio que vos cumpre reconhecer a verdade logo que vo-la demonstrem convenientemente. Nós outros estamos, com efeito — porque somos seres dotados só de poderes finitos —, forçados a servir-nos de instrumentos. E o fazer uso de quaisquer instrumentos mostra que o agente que a eles recorre é limitado pelas regras que lhe prescreveu um outro, e que só pode atingir os seus próprios fins de determinada maneira e sob tais condições. Parece que claramente se deduz daqui a conclusão de que o supremo e ilimitado Agente se não serve de utensílio nem de instrumento algum. A vontade de um Espírito onipotente logo que se manifesta se põe por obra, sem mister da intervenção de quaisquer meios. Se os agentes inferiores a eles recorrem, não é porque tais instrumentos tenham real eficácia nem necessária aptidão para produzir um efeito, mas somente por obediência às leis naturais, ou condições previstas pela Primeira Causa, sendo que esta última se encontra acima de todas as limitações ou prescrições, quaisquer que elas sejam.

H. Renuncio, visto isso, à tese de que a matéria é um instrumento. No entanto, não se entenda por esse fato que abandono desde já a sua existência: pois que, sem embargo do que já foi dito, pode ela ser ainda uma *ocasião*.

F. Quantas formas tomará a vossa matéria? Ou quantas vezes ainda se terá de demonstrar que não existe, antes que vos resigneis a desabraçar-vos dela? Mas, para nada mais dizer sobre este assunto (se bem que pelas regras da discussão vos pudesse acoimar com cabal justiça por vos permitirdes modificar com tanta freqüência o significado do termo principal), gostaria de alcançar o que pretendeis dizer ao afirmardes que a matéria é uma ocasião, tendo já negado que seja ela causa. E, depois de me haverdes dado a saber em que sentido entendeis *ocasião*, tende a bondade de me mostrar depois qual o motivo que vos induz a crer que há tal ocasião das nossas idéias.

H. Quanto ao primeiro ponto, direi que entendo por *ocasião* um ser inativo e não-pensante, em cuja presença excita Deus o aparecimento das idéias nas nossas mentes.

F. E qual poderá ser a natureza desse ser inativo e não-pensante?

H. Da sua natureza não sei eu nada.

F. Passai pois ao segundo ponto, e sede servido de me indicar uma razão qualquer para crermos na existência desse ser inativo, inpensante, incógnito.

H. Quando vemos que as idéias se produzem nas mentes segundo uma maneira constante e ordenada, é natural pensarmos que deve haver para elas algumas ocasiões regulares e fixas, em presença das quais são excitadas.

F. Reconheceis, pois, que só Deus é a causa das nossas idéias, e que produz as mesmas idéias em presença das ocasiões.

H. É o meu parecer.

F. As coisas que dizeis estão presentes a Deus; sem dúvida que as percepciona.

H. Certamente; quando não, não poderiam ser para Ele uma ocasião de atuar.

F. Sem querer insistir neste momento no sentido que assinais a tal hipótese, ou na maneira de dar resposta aos problemas perplexos e às dificuldades em que a mesma hipótese nos embaraça — só pergunto se a ordem e a regularidade que se observam na série das nossas idéias, ou então no curso da natureza, não são coisas suficientemente explicadas pela sabedoria e pelo poder de Deus; e se não seria derrogar nestes tais atributos o fazer a suposição de que Ele é influído, dirigido, ou advertido, para saber como e quando deverá atuar, por uma substância destituída de pensamento? E enfim, supondo que eu concedia o que sustentais, de nada vos serviria ao vosso intento, pois não é coisa fácil de conceber o como é que a existência absoluta ou externa de uma substância destituída de pensamento, distinta da percepção que dela temos, se poderia inferir do ser por mim admitido que têm existência umas certas coisas que são percepcionadas pela mente de Deus, e que a Ele lhe servem de ocasião para produzir em nós as nossas idéias.

H. Eis-me enleado e sem saber que pense. Agora, afigura-se-me que a noção de *ocasião* é tão falta de base como o restante.

F. Caístes na conta, enfim, de que em todas as acepções da palavra *matéria* vos limitastes

a supor uma não se sabe que coisa, sem nenhuma espécie de razão para isso, sem utilidade alguma?

H. Confesso com toda a franqueza que estou menos apegado às minhas noções desde que foram examinadas com tanto apuro. Creio ainda, no entanto, que tenho uma certa percepção confusa de que existe qualquer coisa como *matéria.*

F. De duas uma: percepcionais a existência da dita matéria — ou imediatamente, ou mediatamente. Se imediatamente, informai-me, Hilas, por qual dos sentidos a percepcionais. Se mediatamente, dai-me a saber por qual raciocínio é que vós inferis a sua existência daquilo que percepcionais imediatamente. Eis pelo que concerne à percepção da matéria. Pelo que à própria matéria diz respeito, pergunto se é ela objeto, ou se é substrato, ou se é causa, ou se é instrumento, ou se é ocasião? Já tendes pleiteado por cada uma destas, mudando de contínuo as vossas noções e fazendo aparecer a tal matéria ora de uma maneira e ora de outra. E tudo que sucessivamente apresentastes foi sendo desaprovado por vós próprio, e por vós próprio rejeitado. E se tendes algo novo que fazer valer, com muitíssimo gosto vo-lo ouvirei.

H. Creio ter oferecido já quanto tinha a dizer sobre este assunto. Não sei que faça para encontrar outra coisa.

F. E repugna-vos, apesar disso, o apartar-vos do antigo preconceito. Porém, para vo-lo fazer desamparar mais facilmente, desejaria que, além do que foi sugerido até agora, quisésseis examinar se vos será possível, admitida a conjetura de que a matéria existe, o conceber o como ela vos afetaria? Ou então, admitido o pressuposto de que não existe, se não é óbvio que devíeis ser afetado absolutamente pelas mesmas idéias que neste momento vos estão afetando, e se, por conseguinte, não teríeis para crer na sua existência exatamente as mesmas razões que podíeis ter atualmente?

H. Reconheço ser possível, com efeito, que pudéssemos percepcionar as coisas todas exatamente da maneira que as percepcionamos, ainda que no mundo não houvesse matéria; e também que, se de fato a matéria tem existência, me não é dado conceber qual seja o modo por que produz as idéias nas nossas mentes. E confesso ainda que me convencestes de que não é possível o existir a matéria em algumas das precedentes acepções do termo. E, sem embargo, não posso acabar comigo que não suponha a existência de uma matéria, num sentido ou noutro. O que ela seja, todavia, não tenho a pretensão de o determinar.

F. Não espero eu que logreis definir, de maneira exata, a natureza desse ser incógnito. Dizei-me somente se é ele substância; e, se o é, se supondes uma substância sem acidente; ou ainda, se ela tem acidentes ou qualidades, desejaria que me désseis a conhecer quais são as qualidades da matéria, ou, ao menos, que se pretende significar quando se pronuncia que a matéria lhes dá suporte.

H. Já atrás discutimos sobre esses pontos. Nada mais sobre eles me caberá dizer; deixai-me porém declarar desde já, a fim de prevenir perguntas novas, que no momento atual pelo termo *matéria* não entendo uma substância nem um acidente nem um ser pensante nem um ser extenso, nem um instrumento nem uma ocasião: mas sim qualquer coisa inteiramente incógnita — algo distinto de tudo isso.

F. Só incluís, pois, ao que parece, na vossa atual noção de matéria, a idéia geral e abstrata de *entidade.*

H. Nada mais; a não ser que acrescento a tal idéia geral a negação de todas as coisas particulares, qualidades particulares ou idéias particulares, que são por mim percepcionadas, *ou que* eu imagino, ou que eu apreendo de qualquer maneira.

F. E onde supondes que existe essa matéria?

H. Oh, Filonous! Pensais que me meteis em grande aperto: porque, se vos disser que existe em qualquer lugar, logo inferireis que é na mente que existe, pois conviemos em que o lugar, ou a extensão, não tem existência senão na mente: porém, não me corro de confessar a minha ignorância. Não sei realmente onde a matéria existe: só estou certo de que não existe em nenhum lugar. Para vós, por conseguinte, só tenho uma resposta negativa; e nenhuma outra devereis esperar a todas as perguntas que me dirigirdes, de agora em diante, sobre a matéria.

F. Já que não quereis declarar-me onde é que existe, dignai-vos esclarecer-me acerca do modo como vós supondes que ela existe, ou sobre o que entendeis pela sua *existência.*

H. Ela não pensa, nem atua, nem é percepcionada, nem percepciona.

F. Mas que há então de positivo na noção abstrata da sua existência?

H. Depois de rigoroso exame, dou-me conta de que não tenho acerca dela nenhuma noção positiva ou significado. Já vos disse que não me vexo de confessar ignorância. Não sei que significa o existir da matéria, nem como existe.

F. Continuai, meu bom Hilas, a representar esse papel de ingênuo, e dizei-me sinceramente se podeis formar uma idéia distinta de entidade considerada de maneira geral, prescindindo de todos os seres corporais e pensantes, de todas as coisas particulares quaisquer, e exclusiva deles.

H. Esperai, deixai-me pensar por alguns momentos... Não, Filonous, confesso que não creio poder fazê-lo. Parece-me à primeira vista que tenho uma noção diluída e aérea da pura entidade abstratamente tomada; mas logo depois de uma atenção mais forçosa de todo em todo se me esvaiu de vista. Quanto mais penso sobre este assunto, mais me confirmo na resolução prudente de só dar respostas de teor negativo, e de não pretender no mais mínimo grau a uma concepção positiva sobre a matéria — sobre o seu *onde,* sobre o seu *como,* sobre a sua *entidade*... em suma: sobre seja o que for que pertença à matéria.

F. Quando, por conseguinte, me falais da existência da matéria, não tendes na mente noção alguma.

H. Nenhuma tenho.

F. Dizei-me se o vosso caso não é o seguinte: a princípio, a crença numa substância material levou-vos à de que os objetos imediatos têm existência sem ser na mente; depois, os seus arquétipos; depois, as suas causas; depois, os instrumentos; depois, as ocasiões; e finalmente, *qualquer coisa em geral* — que, quando a interpretamos, se reduz a *nada.* Assim a matéria vai parar em nada. Que vos parece? Não será isso um fiel resumo de todo o itinerário por vós seguido?

H. Seja lá como for, continuo nisto: o não sermos capazes de conceber uma coisa não é argumento contra a existência dela.

F. Reconheço da melhor vontade que de uma causa, de um efeito, de uma operação, de um sinal, ou de outra qualquer circunstância dada, se pode com razão inferir a existência de algo que não percepcionamos imediatamente, e que seria absurdo para qualquer pessoa o argüir contra a existência da dita coisa com o simples fundamento de que não tem da coisa uma noção direta e positiva: porém, quando nada disso de fato existe; quando nem a razão nem a revelação nos induzem a crer na existência desse algo; quando não temos dele nem uma noção relativa; quando tudo se reduz a uma mera abstração do ser-percepcionado e do percepcionar, do espírito e da idéia; em suma, quando aí não há par no servir de pretexto nem a mais inadequada e evanescente idéia — não concluirei, verdade seja, contra a realidade de qualquer noção, ou contra a existência de qualquer coisa, mas a minha inferência será somente de que não dizeis de fato coisa alguma, a de que empregais palavras sem nenhum intuito, sem nenhum desígnio ou significação qualquer. E deixo-vos o trabalho de tirar a limpo como é que uma algaravia deve ser tratada.

H. Para ser franco convosco, Filonous, direi que os argumentos que me opusestes me parecem em si mesmos irrespondíveis; todavia, não produzem em mim tão grande efeito que me levem ao estado de convicção completa, àquele inteiro assentimento do espírito que é o companheiro natural da demonstração. Eis que me surpreendo a reincidir ainda no obscuro vislumbrar de um não-sei-quê — em suma, a *matéria.*

F. Mas dizei-me se não sentis que há duas razões que deveriam concorrer para apartar de vós o menor escrúpulo, e para uma convicção inteira. Suponha-se um objeto qualquer visível, que foi colocado e exposto à luz o mais perfeitamente que imaginar se possa: ora, se acaso houver um defeito na vista, ou se não olharmos na direção em que está, não será distintamente percepcionado. De maneira análoga, suponde a demonstração mais bem fundada; suponde-a explicada com a maior nitidez: pois, se houver uma catarata de preconceito, ou então um desvio na orientação do intelecto, poderemos esperar que de maneira súbita percebamos a verdade com cabal clareza,

e lhe demos a intrêmula adesão que merece? Não, certamente: há mister de tempo e de certo esforço; deve ser despertada e bem retida a atenção por uma freqüente repetição da mesma coisa — ora colocada a uma mesma luz, ora colocada a uma luz diferente. Já tive ensejo de vo-lo dizer, e creio que me cumpre repeti-lo e inculcá-lo: é licença inaceitável a que vós tomais ao pretenderdes sustentar não sabeis que coisa, por não sabeis que razão, para não sabeis que propósito... Em qual arte ou ciência, e em qual seita ou mester podeis ver exemplos de um proceder análogo? Encontram-se acaso tão desarrazoados modos — tão abusados destituídos de qualquer fundamento, ainda na conversação mais ordinária e mais baixa? Talvez me digais, todavia, ainda, que é afinal possível que a matéria exista, se bem que não saibais, ao mesmo tempo, o que significa isso de *matéria,* nem tampouco a sua *existência.* É na verdade surpreendente: e sobretudo o é por ser voluntário, já que para aí não ides pela menor razão: pois que daqui vos desafio a que mostreis na natureza, Hilas, uma coisa qualquer que haja mister da matéria para ser compreendida ou explicada.

H. Não se pode manter a realidade das coisas sem se supor a existência da matéria. E não vos parece ser isto uma boa razão para que eu a defenda com tanto afinco?

F. A realidade das coisas! Mas de que coisas? Das sensíveis, ou das inteligíveis?

H. Das sensíveis.

F. Da minha luva, por exemplo?

H. Dela, ou então de qualquer outra coisa, entre as percepcionadas pelos sentidos.

F. Mas (para nos fixarmos numa coisa particular) não é para mim uma prova suficiente da existência real desta minha luva — o vê-la eu, o tateá-la eu, o calçá-la eu[25]? Ou, se não é isso bastante, como me será possível cobrar a certeza da realidade das coisas que aqui estou vendo, neste momento, neste lugar, por virtude da suposição de que certa coisa incógnita, que nunca vi e que não posso ver, existe consoante certa maneira incógnita, num lugar incógnito ou em nenhum lugar? Como é que a realidade suposta de um intangível pode ser a prova da existência do que é tangível? Ou a realidade do que é invisível demonstrar que existe qualquer visível? Ou, de maneira geral, a existência de um algo não perceptível ministrar a prova de que um perceptível existe? Explicai-me isto, não mais que só isto: e ficarei pensando, depois de o fazerdes, que para vós coisa alguma é demasiado difícil.

H. Fico-me em confessar, em conclusão de tudo, que a existência da matéria é altamente improvável; porém, não vejo a sua impossibilidade absoluta e direta.

F. Todavia, o mero reconhecimento de que ela é possível não lhe dá mais direito a reivindicar a existência que a uma montanha de ouro ou a um centauro.

H. Reconheço que sim; mas ao menos não negais que ela seja possível; e tudo quanto é possível, como bem sabeis, pode existir atualmente[26].

F. Mas é que nego que ela seja possível. Se me não engano, provei com evidência que não é possível, apoiado nas vossas próprias concessões. No significado que geralmente lhe dão, estará implícita na palavra *matéria* alguma coisa mais que uma substância extensa, impenetrável, suscetível de ser movida, dotada de certas figuras, e que tem existência sem ser na mente? E não reconhecestes repetidas vezes que havíeis achado razões manifestas para negar a possibilidade de tal substância?

H. Sim; esse, todavia, é só um dos significados da palavra *matéria.*

F. Porém, não será o único próprio, o genuíno, o recebido? E se se prova que nesse mesmo significado é que a dita matéria não é possível, não haverá porventura motivos sólidos para a termos na conta de absolutamente impossível? Se assim não fosse, como se poderia demonstrar ja-

[25] Notar que há distância enormíssima entre os simples sentires, visuais e táteis, relacionados com o objeto luva — e a concepção de uma luva e do significado que tem, da utilidade a que visa (um objeto de certo material, com que se pode enluvar a mão, e isto com o intuito de a proteger do frio, etc., etc.), e que fazem com que a luva seja, para nós, de fato uma luva. Não é pois a luva uma coleção de sentires, mas um feixe de significados e de relações.

[26] As palavras "atual" e "atualmente" conservam no uso comum em inglês o sentido aristotélico original, ou seja, o daquilo que existe em ato, o de tudo aquilo que está sendo de fato, em oposição ao daquilo que é meramente possível, potencialidade nua (o que se designa pelas palavras "virtual" e "potencial").

mais a impossibilidade de qualquer coisa? Aliás, como será possível, de qualquer maneira, dar uma prova de qualquer espécie a quem toma a liberdade de alterar a seu gosto a acepção que vulgarmente se dá aos termos?

H. Julguei que seria lícito permitir-se aos filósofos um falar mais exato que o da gente do vulgo, e que os poderíamos considerar como não adstritos ao significado comum de cada termo.

F. Mas notai que o sentido que mencionamos agora é o comumente admitido pelos próprios filósofos. Porém, não insistindo no caso: não vos deixaram tomar a palavra *matéria* em todos os significados que vos apeteceu ligar-lhe? E não usastes da permissão com a maior amplitude, mudando umas vezes a definição por completo, outras suprimindo ou metendo nela o que servia ao propósito que no momento tínheis ao avesso de todas as regras da boa razão e da boa lógica? E não é certo que esse método, volteador e iníquo, deu à nossa controvérsia desnecessária extensão, pois que a noção de matéria foi particularmente examinada em cada uma das acepções em que vos apeteceu tomá-la, e refutada depois em cada um dos casos, como vós próprio admitistes? E que mais será possível que se exija ainda, para provar que uma coisa é absolutamente impossível, do que a própria demonstração de ser ela impossível em cada um de todos os particulares sentidos que vós ou qualquer outro lhe podereis atribuir?

H. Não me satisfaz por completo, todavia, a vossa prova da impossibilidade da matéria naquele último sentido que é o mais obscuro de todos, o mais abstrato e indefinido.

F. E quando é que se demonstra ser uma coisa impossível?

H. Quando se prova que uma contradição existe entre as idéias compreendidas na definição da coisa.

F. Mas no caso onde não há idéias não se pode demonstrar a contradição entre idéias.

H. Com efeito, assim é.

F. Ora, nisso a que chamastes o sentido obscuro, o sentido indefinido da palavra *matéria,* é bem manifesto (pelo que vós dissestes) que se não acha inclusa nenhuma idéia, nenhum outro sentido a não ser um *incógnito,* que é o mesmo que nada. Não tendes pois o menor direito de esperar que eu prove uma contradição de idéias aí onde não existe nenhuma idéia, ou a impossibilidade da matéria em um sentido *incógnito,* que é sentido nenhum. A minha missão era só provar que falando desse modo vós não dizíeis *nada:* e sentistes-vos impelido a confessar que assim é. Por conseguinte, em toda a série dos nossos variados sentidos, ficou bem demonstrado que, ou não dizíeis absolutamente nada, ou então, se alguma coisa na verdade dizíeis, que era só um absurdo. Ora, se acaso tudo isto não é bastante para fazer a demonstração de que uma coisa é impossível — peço-vos que me digais o que poderia sê-lo.

H. Reconheço que demonstrastes que a matéria é impossível; nem vejo agora que mais se poderia alegar para tentar ainda a defesa dela. Porém, ao mesmo tempo que renuncio a esta, suspeito de todas as outras noções que tenho. Pois que de seguro que nenhuma delas me parecia mais evidente que a de matéria: e eis que agora, sem embargo disso, me parece tão falsa e tão absurda como antes se me afigurava ser verdadeira. Porém, creio que este ponto, por agora, ficou suficientemente discutido. O resto do dia quero eu gastá-lo a passar em revista no meu espírito os diferentes pontos da conversação que tivemos; e muito gostaria de vos achar aqui, amanhã de manhã, pela mesma hora.

F. Pois aqui mesmo esperarei por vós.

TERCEIRO DIÁLOGO

FILONOUS. Dizei-me, Hilas: essa meditação de ontem — que frutos teve? Confirmou-vos no estado de espírito com que daqui partistes? ou achastes depois qualquer motivo para que mudásseis de opinião?

HILAS. A minha opinião, a falar verdade, é que todas as opiniões são vãs e incertas. O que aprovamos hoje, amanhã condenamo-lo. Barafustamos muito sobre o conhecimento, gastamos a vida em busca dele, e afinal — ai de nós! — nada conhecemos durante todo o tempo, nem posso acreditar na possibilidade de conhecermos alguma coisa nesta nossa vida. As nossas faculdades são demasiado estreitas, e em exíguo número. A natureza, certamente, não fez os homens para a especulação.

F. Como? Dizeis, Hilas, que é impossível conhecermos coisa alguma?

H. Não há no mundo uma única coisa de que possamos conhecer a sua real natureza — em suma, o que é ela em si própria.

F. Ao que dizeis, não conheço realmente o que seja o fogo, o que seja a água?

H. Podeis conhecer, é verdade, que o fogo vos aparece como sendo quente, que a água vos aparece como sendo fluida; isto, porém, não é mais que terdes o conhecimento de que sensações se produzem na vossa mente quando se dá o contato do fogo e da água com os vossos órgãos dos sentidos. Mas quanto à sua constituição interna, à sua verdadeira e real natureza — nisso andais de todo às escuras.

F. Não conheço, por conseguinte, que é real esta pedra sobre a qual me encontro, que é real essa árvore, que ante meus olhos vejo?

H. *Conhecer?* Não, é impossível que as conheçais, vós ou algum homem vivo. Tudo que vós conheceis é que tendes tal ou tal idéia, tal aparência na vossa mente; mas que vem a ser esta mesma aparência em relação à árvore ou à pedra real? Digo-vos que a cor que percepcionais, assim como a figura e a dureza, não são as naturezas reais das coisas, nem têm com elas a menor parecença. A mesmíssima afirmação se poderá fazer de todas as coisas reais restantes, ou substâncias corpóreas que compõem o mundo. Nenhuma delas possui em si mesma algo que se possa dizer semelhante às qualidades sensíveis que percepcionamos. Não devemos, por conseguinte, pretender afirmar ou conhecer coisa alguma a respeito do que são em sua natureza própria.

F. Mas decerto, Hilas, eu posso distinguir o ouro do ferro: e como poderia ser isto possível, se não conhecesse a nenhum dos dois?

H. Acreditai-me, Filonous: unicamente podeis distinguir entre as várias idéias que vós próprio tendes. Credes que o amarelo, e que aquele certo peso, e que todas as restantes qualidades sensíveis existem realmente no pedaço de ouro? São só relativas aos vossos sentidos, e não existem absolutamente na natureza. E quando pretendeis fazer distinção entre as várias sortes de coisas reais, segundo as aparências na vossa mente, talvez que procedais com igual acerto ao de quem concluísse que dois homens que vê devem ser pertencentes a duas espécies diversas porque não têm vestimentas da mesma cor.

F. Parece, por conseguinte, que as aparências das coisas nos transviam de todo. Em si mesmos, o manjar que eu como e os trajos que eu uso nada têm de semelhante ao que vejo e ao que sinto.

H. Tal como dizeis.

F. Mas não é estranho que todo o mundo se deixe iludir desse feitio, e que sejam todos de tal modo néscios que dêem algum crédito aos seus sentidos? E no entanto... eu não sei como tal sucede, mas é fora de dúvida que os homens comem, e que bebem, e que dormem, e que exercem enfim as funções vitais com tanta comodidade e conveniência como se eles conhecessem realmente as coisas com que são obrigados a lidar na vida.

H. Assim fazem com efeito. Mas a prática da vida, como sabeis, não tem exigências de exatidão de conhecimento especulativo. Por isso o vulgo conserva os seus erros, o que o não inibe do necessário expediente para se desembaraçar nos negócios da sua vida. Os que são filósofos, porém, atingem um conhecimento melhor das coisas.

F. Quereis dizer que conhecem que não conhecem nada.

H. É o cume e perfeição do conhecimento humano.

F. Falastes a sério durante este tempo, Hilas? E estais sinceramente persuadido de que nada de real conheceis no mundo? Suponde que vos dispúnheis a escrever; não pediríeis pena, papel e tinta, como toda a gente? E não saberíeis o que então pedíeis?

H. Quantas vezes terei de dizer-vos que não conheço a natureza real de coisa nenhuma no universo? É certo que posso, quando a ocasião se me ofereça, fazer uso de pena, de papel, de tinta. Mas o que venha a ser qualquer destas coisas na sua natureza verdadeira e própria — declaro positivamente que o não conheço. E a mesma afirmação é também verdadeira de todas as outras coisas corporais. E mais ainda: o que nós ignoramos não é tão-somente a natureza verdadeira e real das coisas: ignoramos até a sua existência. Não se pode negar que percepciono aparências, que percepciono idéias: daí, todavia, não se pode concluir que existam corpos. Mais ainda: agora que penso sobre este caso, creio que me cumpre declarar ademais, em conformidade com as concessões que de princípio fiz, que é impossível que na natureza exista qualquer coisa real corpórea.

F. Atordoais-me, Hilas! Que houve mais fantástico e estrambótico do que tais noções que sustentais agora? E não é verdade que sois conduzido a essas extravagâncias que estais dizendo pela crença numa *substância material?* É isso mesmo o que vos leva a sonhar com naturezas incógnitas em todas as coisas. Eis o que ocasiona a distinção que fazeis entre o que é realidade e o que aparência sensível. A isso deveis vós o ignorardes o que os demais homens conhecem na perfeição. E notai: não é tudo ainda: pois que não sois ignorante tão-somente da verdadeira natureza de todas as coisas, senão que não sabeis, ainda por cima, se alguma coisa real existe, ou se há verdadeiras naturezas quaisquer — já que a esses seres materiais em que credes lhes atribuís uma existência exterior absoluta, em que supondes consistir a realidade deles. E como tendes de reconhecer que tal existência — ou não passa enfim de uma contradição em si, ou se reduz a nada, vedes-vos impelido a derrubar vós próprio essa hipótese de uma substância material que fizestes, e a negardes positivamente a existência real de todas as partes que compõem o universo. E desta forma vos achais mergulhado no *ceticismo* mais fundo e mais deplorável em que jamais um homem se viu cair. Vamos, Hilas: pois não é assim mesmo como vos estou dizendo?

H. Concordo convosco: a *substância material* não era nada mais do que hipótese, aliás falsa e sem fundamento. Não quero gastar fôlego em defendê-la. Mas, qualquer que seja a hipótese que avanceis, ou qualquer que possa ser o sistema de coisas que queirais introduzir em seu lugar, não tenho dúvida de que a todas as luzes ele se nos apresenta como sendo errôneo. E permiti-me que vos interrogue a tal respeito. Quero eu dizer, consenti em que vos trate pelo vosso método: e garanto-vos que vos há de levar, através de perplexidades e de contradições, a este mesmo estado de ceticismo em que me encontro neste momento.

F. Asseguro-vos, Hilas, que não pretendo construir nenhuma hipótese. Pertenço à casta da gente comum, bastante simples para acreditar nos sentidos e deixar as coisas como as encontra. Para falar simplesmente, é minha opinião que as coisas reais são aquelas mesmas que vejo e palpo, aquelas que percepciono pelos meus sentidos. A estas últimas sei eu que as conheço: e como comprovo que correspondem bem a todas as necessidades e fins da vida, não vejo motivo para andar solícito acerca de não se sabe que outros seres incógnitos. Um bom pedaço de pão sen-

sível, por exemplo, daria ao meu estômago muito maior regalo do que dez mil vezes essa mesma porção daquele pão insensível, ininteligível, mas real, de que me tendes falado. Analogamente, opino que as cores existem nos objetos, assim como as restantes qualidades sensíveis. Não me é possível, para a minha vida, deixar de pensar que a neve é branca, e que o fogo é quente. É verdade que tendes — já que para vós a *neve* e o *fogo* vêm a dar umas certas substâncias externas, que não são percepcionadas e que não percepcionam — o direito de negar que a brancura e o calor sejam afecções inerentes a tais substâncias. Porém eu, que entendo por tais palavras as coisas que vejo e que pelo tato sinto, sou obrigado a pensar como os outros homens. E como acontece que não sou um cético no que diz respeito à natureza das coisas, não o sou também quanto à sua existência. Que suceda ser uma dada coisa realmente percepcionada pelos meus sentidos e ao mesmo tempo sem real existência — eis o que é para mim uma contradição manifesta, já que não é possível separar ou abstrair, ainda que seja em pensamento somente, a existência de uma coisa sensível do fato de ser ela percepcionada. A madeira, a pedra, o fogo, a água, a carne, o ferro, etc., etc., e as restantes coisas que nomeio e em que falo, são tudo coisas conhecidas por mim. E não as teria conhecido nunca se as não houvesse percepcionado pelos meus sentidos; e as coisas percepcionadas pelos sentidos são todas percepcionadas imediatamente — são idéias; e as idéias só podem existir na mente; a sua existência, por conseguinte, consiste no serem percepcionadas; e quando são atualmente percepcionadas, por isso mesmo não podemos duvidar da existência. Fora com o ceticismo, com o duvidar filosófico! Que brincadeira é essa, da parte de um filósofo, de questionar sobre a existência das coisas sensíveis até que seja provada pela veracidade de Deus[27], ou pretender que o nosso conhecimento sobre este ponto é falho de intuição ou demonstração! Poderia duvidar da minha própria existência com o mesmo direito com que pusesse em dúvida a existência das coisas que vejo e que palpo.

H. Mais devagar, Filonous, mais devagar! Dizeis vós que não podeis conceber de que maneira é que as coisas sensíveis poderiam existir sem ser na mente. Não é isto verdade?

F. Sim, é.

H. Suponde que sois aniquilado. Não podeis conceber que continuem a existir as coisas percepcionadas pelos sentidos?

F. Posso; mas cumpre que existam numa outra mente. Quando nego que os sensíveis existam sem ser na mente, não entendo em particular a minha mente, senão que toda e qualquer mente. As coisas têm — é bem manifesto — existência exterior à minha mente, pois acho pela experiência que não dependem dela[28]. Há portanto outra mente na qual existem nos intervalos das percepções que tenho delas — assim como existiam antes de ser eu nascido e hão de continuar a existir, ainda, depois do meu suposto aniquilamento. E como a proposição é também verdadeira naquilo que diz respeito a todos os outros espíritos criados e finitos, segue-se necessaria-

[27] Alusão a Descartes. Este, pelo seu *"penso, logo existo"*, tomara o pensamento como único objeto imediato do pensar, sentira-se por aí levado a considerar o objeto físico como algo transcendente (como uma coisa-em-si, anterior ao conhecimento) cuja admissão é necessário que se justifique, sem que realmente se consiga tal empenho. Por outras palavras: se o pensamento é o único objeto imediato do pensar, é-nos dado *considerar todos os* objetos físicos (na ausência de um posterior argumento, que foi, no caso de Descartes, o da veracidade de Deus) como simples conteúdos de consciência, cujo ser depende desta última, e concluir daí que estão no mesmo caso que as imagens do sonho e da imaginação arbitrária: cumprindo advertir que o argumento tem um limite quando aplicado à própria consciência quando pensada, porque a consciência só pode ser tida como objeto de consciência se postularmos uma consciência para além dessa tal. De tudo isso diverge Berkeley, substituindo o *penso* por um *sinto* — por um *sou afetado por percepções* —, identificando o objeto com o sentir, fazendo deste o próprio fenômeno, e negando por conseguinte, a favor da imagem (isto é, das simples vivências da consciência *sensível,* das percepções do sujeito biológico, empírico, individual), a coisa-em-si. Quanto a nós (e aceitando o *penso),* parece-nos que o objeto físico nem é uma coisa-em-si, preexistente ao pensar, que se *dá* à mente do cientista e que este se propõe reproduzir, copiando-a, nem a simples imagem a que se reduz Berkeley, senão que algo que é o limite, por assim dizer, para que vão tendendo as criações sucessivas da atividade relacionante da consciência *intelectual,* progressivamente dessubjetivada.

[28] Ao empregar a expressão "exterior à minha mente", não reparou o nosso filósofo em que estava por aí especializando a mente, isto é, submetendo-a às relações de exterioridade que constituem a noção de espaço, em discordância com o que diz adiante, ao definir a mente como coisa indivisível e inextensa. Aliás, é o mesmo que fazem todos sempre que falam de um "mundo exterior". Cp. com a nota N.º 19.

mente que há uma *Mente onipresente e eterna,* que conhece e compreende todas as coisas e no-las apresenta à vista de uma certa maneira, e de acordo com certas regras — regras essas por Ela própria instituídas, às quais nós outros damos o nome de *leis da natureza.*

H. Respondei-me, Filonous: dar-se-á que todas as nossas idéias são seres perfeitamente inertes? Ou há atividade incluída nelas?

F. São de todo inertes e passivas.

H. E não é Deus um agente, um ser puramente ativo?

F. Reconheço-o.

H. Nenhuma idéia, por conseguinte, poderá jamais ser semelhante a Deus, ou representar a natureza de Deus.

F. Decerto não pode.

H. Pois que não tendes, por conseguinte, nenhuma idéia da mente de Deus, como podeis conceber possível que as coisas existam na sua mente? Ou, se podeis conceber a mente de Deus sem terdes dela nenhuma idéia, por que me não é permitido a mim o conceber a existência da matéria, apesar de não ter idéia dela?

F. Pelo que concerne à primeira pergunta: reconheço, Hilas, não ter propriamente idéia de Deus, nem tampouco idéia de nenhum outro espírito, por isso que sendo estes, como são, ativos, não é possível que sejam representados por coisas que são perfeitamente inertes, tal como sucede com as nossas idéias. Mas sei que eu, que sou um espírito (quer dizer: uma substância pensante), existo tão de certeza como sei que existem as minhas idéias. E sei também o que pretendo dizer pela palavra *eu* e pela palavra *me;* e isto conheço-o de maneira imediata, intuitivamente, se bem que o não percepcione como percepciono um triângulo, ou então uma cor, ou então um som[29]. A mente — ou espírito, ou alma — é esse algo indivisível e inextenso, que é o que pensa, que é o que percepciona, que é o que atua. Digo *indivisível* porque é inextensa; e digo *inextensa* porque as coisas extensas, figuradas, móveis são em suma idéias; e aquela qualquer coisa que percepciona as idéias — e que pensa e que quer — é bem manifesto que não é uma idéia, nem se assemelha a uma idéia. As idéias, Hilas, são inativas e percepcionadas; e os espíritos são uma sorte de seres que em absoluto diferem do que são as idéias. Não digo por isso mesmo que a minha alma é uma idéia, ou semelhante a uma qualquer idéia. Mas se tomar em sentido amplo esta mesma palavra *idéia,* posso dizer que a minha alma me apresenta a mim uma certa idéia — quer dizer: uma imagem, ou semelhança — de Deus, se bem que na verdade extremamente inadequada. Com efeito, toda noção que da Divindade alcanço se obtém pela reflexão sobre a minha própria alma — intensificando-lhe as potências, eliminando-lhe as falhas. Tenho, por conseguinte, se bem que não, claro está, uma idéia inativa, ao menos no meu próprio íntimo uma como imagem da Divindade, a qual é ativa e é pensante. E ainda que a falar verdade a não percepciono pelos sentidos, formo dela no entanto qualquer noção, ou conheço-a pela reflexão e pelo raciocínio. Da minha própria mente e das minhas idéias o conhecimento que possuo é imediato; e por meio do conhecimento imediato destas logro apreender de maneira mediata a possibilidade da existência de outros espíritos, a de outras idéias. Além disso, da própria existência de mim mesmo, e da própria dependência que em mim descubro, e nas minhas idéias — por um ato de razão, e necessariamente —, tiro a inferência de que existem Deus e as coisas criadas na mente de Deus. Aí tendes vós quanto à primeira pergunta. Por aquilo que à segunda diz respeito, vós mesmo, ao que me quer parecer, lhe podeis já agora dar resposta. A matéria, com efeito, nem a percepcionais objetivamente (assim como vos sucede com uma existência inativa, ou seja, uma idéia), nem tampouco *a conheceis* (como vos conheceis a vós) graças a um ato de reflexão; nem a apreendeis de maneira mediata, por semelhança com aquelas ou convosco; nem a deduzis por um raciocínio a partir do que conheceis imediatamente. Pelo que o caso da *matéria* é completamente diverso do da *Divindade.*

[29] Berkeley põe aqui ao mesmo nível a percepção de uma cor, a de um som e a de um triângulo; ora, se é admissível que uma cor e um som possam ser meramente sentires, vivências, o considerarmos algo como sendo um triângulo implica a relacionação das figuras triangulares com aquelas que não são triangulares: isto é, pressupõe uma criadora operação do intelecto.

H. Dá-vos a vossa alma, ao que me aí dissestes, uma como que idéia ou imagem de Deus. Ao mesmo tempo, todavia, reconheceis que não tendes, a falar propriamente, idéia alguma da vossa alma. Além disso, afirmais que os espíritos são uma sorte de seres que diferem totalmente das idéias — e que não pode, por conseguinte, haver idéia que se assemelhe a um espírito. Portanto, não temos idéia de nenhum espírito. Ora, admitis, sem embargo disso, que existe uma substância espiritual, se bem que dela não tenhais idéia, ao passo que recusais ao mesmo tempo a possibilidade de uma substância material, porque não tendes dela noção ou idéia. Será este, acaso, um proceder correto? Para vos haverdes coerentemente, corre-vos a obrigação de admitir a matéria, ou então a de rejeitar o espírito[30]. Que direis a isto?

F. Em primeiro lugar, digo que não nego o existir da matéria simplesmente por não ter dela noção alguma, mas porque é incoerente essa noção de matéria; ou, por outras palavras: porque é contraditório que haja dela noção. Muitas coisas (quanto me é dado sabê-lo) podem existir das quais não tenho nem posso, nem nenhum homem tem nem pode ter qualquer idéia, tem nem pode ter qualquer noção. Mas ao menos devem ser possíveis, isto é: não deve haver nada de contraditório incluído na definição das ditas coisas. E digo ainda, em segundo lugar, que, apesar de crermos que existem coisas das quais não temos percepção alguma, não devemos todavia acreditar jamais na existência de uma coisa particular qualquer sem alguma razão para crer em tal: ora, o certo é que não tenho razão alguma para acreditar na existência da matéria. Não cobro dela intuição imediata; nem posso inferir de maneira mediata, das minhas sensações, idéias, noções, ações, paixões — uma substância impensante, impercepcionante, inativa: quer por meio de dedução provável, quer por conseqüência necessária. Ao passo que o meu próprio ser — ou seja, a alma, o princípio pensante, a mente —, conheço-o com evidência pela reflexão. Perdoai-me, Hilas, isto de repetir as mesmas coisas em respostas às mesmíssimas objeções. Na própria noção e definição da matéria se acham inconseqüência e contradição patentes. O mesmo, porém, se não pode dizer da noção de espírito. Que existam idéias no que não percepciona, ou que sejam produzidas pelo que não atua — eis o que é decerto contraditório. Mas não há contradição no afirmarmos nós que uma coisa percepcionante é o sujeito de idéias, ou que uma coisa ativa é que é a causa delas. Concedo que não temos imediata prova, nem tampouco conhecimento demonstrativo do existir de outros espíritos finitos; mas não se segue daí que tais espíritos se achem de fato no mesmo pé em que estão as substâncias materiais: já que existe contradição em supor estas últimas e não existe contradição em supor aqueles; já que umas as não podemos inferir por nenhuma casta de argumento, e há probabilidade para a existência dos outros; e já que nós vemos sinais e efeitos que indicam distintos agentes finitos que têm semelhança com nós próprios, e não existe sinal ou sintoma algum que nos impulse a uma crença racional na matéria. Enfim, digo-vos que possuo uma noção de espírito, se bem que não tenha, estritamente falando, uma idéia dele[31]. Não o percepciono como uma idéia, nem tampouco por meio de qualquer idéia; conheço-o, porém, pela reflexão.

H. Sem embargo de tudo que aí dissestes, aquilo que a mim se me está antolhando é que pela vossa maneira de raciocinar no caso, e em conseqüência dos princípios que são os vossos, o que se deve concluir é que sois somente um sistema de idéias flutuantes, sem substância alguma que

[30]Rejeitar o espírito,como propõe Hilas, foi o que veio a fazer Hume (1711-76), autor do *Tratado da Natureza Humana* (1739) e da *Inquirição Concernente ao Intelecto Humano* (1748). A resposta que um idealista crítico poderia dar à sugestão de Hilas seria a de reconhecer que a inteligência não tem, de fato, aquela natureza de uma substância-suporte, por isso que, se a categoria de substâncias é tão-só um instrumento, que o sujeito forja *para constituir o objeto,* é absurdo subsumir sob tal conceito a pura espiritualidade do sujeito puro: mas que existe como atividade que substancializa os sentires, como fonte de todo gênero de substanciações (e que numa fase mais avançada do progredir científico, antepõe à relação substância-atributo as relações do tipo das que contrói a matemática).

[31] Aqui introduz Berkeley um elemento novo na sua doutrina, a *noção:* já que, identificando a "idéia" com o sentir, fica precisando de um outro termo que corresponda ao fato de se pensar em espíritos — em seres ativos —, e não apenas em inertes sentires. Se o pensamento da necessidade da *noção* lhe houvesse ocorrido logo de início, fundamentalmente, e se tivesse obedecido às sugestões que ela implica, todo o seu empirismo se reduziria a pó.

lhes dê suporte. Não são as palavras para se empregar sem sentido: e como a de *substância espiritual* não é uma expressão de mais sentido que a de *substância material,* tanto é uma de rejeitar como o é a outra[32].

F. Quantas vezes deverei eu repetir que tenho consciência do meu próprio ser — que de fato o conheço; e que eu não sou as minhas idéias, senão que outra coisa, a saber: um princípio pensante e ativo, o qual percepciona, conhece, quer, e o qual opera sobre as idéias? Sei que eu — digo um, e o mesmo *eu* — percepciono a um tempo as cores e os sons; que uma cor não pode percepcionar um som, nem um som uma cor; que sou um princípio individual, portanto, e como tal distinto da cor e do som; e também distinto, pela mesma razão, das outras coisas sensíveis e idéias inertes. Mas não tenho consciência de maneira análoga da existência ou da essência da matéria. Pelo contrário: estou certo de que o contraditório não pode existir, e que a existência do ser material é algo que implica contradição. Além disso, sei muito bem o que quero eu dizer quando sustento que uma substância espiritual existe, suporte de idéias; ou, por outra: que um espírito conhece e percepciona as idéias. Não sei porém o que se pretende exprimir quando se afirma que uma substância impercepcionante contém em si e suporta idéias, ou então arquétipos das ditas idéias. Não há paridade, por conseguinte, a todas as luzes que os queiramos ver, entre o caso do espírito e o da matéria.

H. Declaro-me satisfeito sobre este ponto. Mas pensais a sério, Filonous, que a existência das coisas sensíveis consiste tão-só e exclusivamente no serem atualmente percepcionadas[33]? Se assim é, como sucede que o gênero humano faz bem distinção entre aquilo e isto? Dir-vos-á o primeiro homem que interrogardes que *ser percepcionado* é uma coisa, ao passo que *existir* é outra coisa.

F. Agrada-me o apelar para o senso comum para estabelecer a verdade da minha noção. Perguntai por exemplo ao jardineiro daqui por que julga que a cerejeira existe acolá, neste mesmo jardim: e dir-vos-á que acredita porque a vê e a palpa; numa palavra: porque ele a percepciona pelos sentidos. Perguntai-lhe depois por que está na crença de que não existe por aqui laranjeira alguma: e dir-vos-á que assim crê porque a não percepciona. Aquilo que percepciona pelos sentidos dá-lhe ele o nome de ser real, e diz que é, ou que *existe,* mas do que não é percepcionável declara ele que não tem existência.

H. Sim, Filonous, admito que a existência de uma coisa sensível consiste em ser ela percepcionável; não, todavia, em ser atualmente percepcionada.

F. E que há aí percepcionável senão uma idéia? E pode uma idéia existir sem ser atualmente percepcionada? Pontos são estes em que já concordamos, e de há muito tempo.

H. Mas, por verdadeira que seja a opinião que tendes, não podeis negar que ela é perturbante e contrária ao senso comum dos homens. Ora, tentai perguntar ao jardineiro se a árvore existe fora da sua mente; que resposta pensais que vos daria ele?

[32] A rejeição do "espírito" por David Hume, de acordo com a opinião aqui expressa por Hilas, e a que nos referimos na nota 30, pode ver-se no fim do livro primeiro do *Tratado da Natureza Humana* (parte IV, seção VI, *Da Identidade Pessoal).* "De que impressão" (pergunta Hume) "poderia esta idéia ser derivada?" Como se vê, não sai ele do campo das "impressões"; e é sempre uma "impressão", em seu entender, que faz nascer toda idéia real. Ora, o *eu* não é impressão, senão aquilo a que nós referimos todas as nossas impressões e idéias (em Hume, "idéias" são também imagens: são também sentires). Se qualquer impressão (prossegue este autor) dá origem à idéia do eu, tal impressão deve continuar invariavelmente a mesma através de todo o decurso das nossas vidas, pois que se supõe que o eu existe de tal maneira. Porém, não há impressão constante e invariável, e portanto não há idéia do eu. E a seguir: "os homens não são mais que um feixe ou coleção de percepções que se sucedem com inconcebível rapidez e que estão em perpétuo fluxo e movimento... O nosso pensamento é ainda mais variável do que a nossa vista... não existe uma única potência da alma que se mantenha inalteravelmente a mesma, nem, acaso, por um só momento... Não há propriamente simplicidade alguma no espírito em um mesmo tempo, nem identidade em tempos diferentes".

A prova da existência do eu não se deve procurar entre as impressões — como faz Hume —, mas por via reflexiva e analítica (regressiva), partindo do condicionado para as condições, visto que é forçoso pressupor o eu como condição necessária para que as impressões sensíveis sejam combinadas num todo coerente (como de fato o são) e para que a cadeia dos nossos sentires nos apareça de fato como uma cadeia, como uma multiplicidade que tem unidade — conectando-se os vários sentires como sentires pertencentes a um mesmo eu e como sinais combinados de um mesmo mundo.

[33] Sobre a palavra *atualmente,* v. a nota n.º 26.

F. A mesma que eu; isto é: que existe fora da sua mente. Para um cristão, todavia, nada teria que o perturbasse o afirmar-lhe alguém que a árvore real, que existe fora da sua mente, é conhecida e compreendida pelo infinito espírito de Deus; isto é: que existe no espírito de Deus. Provavelmente, não acharia à primeira vista a prova direta e imediata disto, a saber: que a simples existência de uma certa árvore — ou de outra qualquer das coisas sensíveis — implica uma mente na qual exista. Mas ao próprio ponto não o poderá negar. A questão a debater entre os materialistas e mim não é se as coisas têm existência real fora da mente desta pessoa ou doutras, mas se têm existência absoluta, dintinta do serem percepcionadas por Deus, e exterior a toda e qualquer mente. É o que afirmaram, com efeito, alguns pagãos e alguns filósofos: porém, quem quer que tenha uma noção de Deus em conformidade com as Sagradas Escrituras será de diversa opinião.

H. Mas, pelas noções que tendes, que diferença haverá entre as coisas reais e as quimeras formadas pela imaginação, ou então as visões de um sonho, já que estão todas, por igual, na mente?

F. As idéias formadas pela imaginação são desbotadas e indistintas; além disso, dependem por inteiro da nossa vontade. Porém, as idéias percepcionadas pelos sentidos, isto é, as coisas reais, são mais claras e mais vivazes; e, sendo impressas na nossa mente por um espírito distinto de nós outros, não dependem assim do nosso querer[34]. Não há portanto perigo algum de as confundirmos com as precedentes; e tampouco de confundi-las com as visões de um sonho — que são obscuras, irregulares, confusas. Afora isso, além de nunca serem as visões de um sonho de tanta vivacidade e tão naturais, como não estão ligadas umas às outras, e como se não integram numa série única com os sucessos anteriores e os subseqüentes no desenvolvimento da nossa vida, é-nos fácil distingui-las das realidades. Em resumo: o método empregado no vosso sistema — qualquer que ele seja — de distinguir o que são *coisas* do que são *quimeras* será aplicável também no meu, como é bem evidente. Pois só são distinguíveis, ao que conjeturo, por qualquer diferença percepcionada, e não serei eu que vos queira privar de qualquer coisa que percepcioneis[35].

H. Mas continuais sustentando, Filonous, que não há nada no mundo senão espíritos e idéias. O que soa a estrambótico, como havereis de convir!

F. Reconheço que a palavra *idéia,* não sendo comumente empregada por *coisa,* soa a fora das marcas. A minha razão para me servir dela é que implica uma relação necessária com a mente; e usam-na agora comumente os filósofos para denotar os objetos imediatos do intelecto. Mas, por estranhamente que em palavras soe, nada há de esquipático e de repulsivo naquilo que realmente a proposição significa, e que não passa disto: só há coisas percepcionantes e coisas percepcionadas; ou então: de necessidade todo ser impensante, pela própria natureza da sua existência, é percepcionado por alguma mente; se não por uma mente finita criada, decerto pela mente infinita de Deus, "no qual nós vivemos e nos movemos, e no qual nós temos o nosso ser". Pois será isto afirmação tão estranha como a de que não estão nos objetos as qualidades sensíveis, ou a da impossibilidade de nos certificarmos da existência das coisas, ou a de sermos incapazes de algo conhecer acerca das naturezas reais delas, se bem que as vejamos e que as tateemos, e que por todos os sentidos as percepcionemos?

H. E não deveríamos concluir daí que não há causas físicas e corpóreas, senão que é um Espírito a causa imediata de todos os fenômenos da natureza? E pode haver nada mais mirabolante do que isto?

F. Pode; porque é infinitamente mais de estranhar o sustentar-se que algo puramente inerte possui a capacidade de atuar sobre a mente, e que qualquer coisa que não percepciona é que é a causa das percepções. E ademais, o que a vós vos parece mirabolante (nem eu sei por que) é o que

[34] Como atrás dissemos (veja-se a nota n.º 11), parece-nos difícil perceber por que, sendo ativa e criadora a mente na ocorrência das "idéias" de imaginação, se mantém ela absolutamente inerte nas "idéias" percepcionadas pelos sentidos; e também por que, sendo somente por intervenção de Deus que nós experienciamos estas últimas, logo a Divindade se ausenta de todo apenas despontam aquelas primeiras. Há assim na psique, tal como aparece em Berkeley, dois estados absolutamente diversos, duas seções completamente estanques.

[35] Uma diferença não pode ser percepcionada como uma sensação, como algo recebido passivamente: a idéia de uma diferença resulta sempre de uma relacionação — de um *ato,* em suma, do nosso intelecto.

numa boa centena de passos nos afirmam as Sagradas Escrituras. Deus é apresentado nas Escrituras como sendo o único e imediato autor de todo o acervo daqueles efeitos que alguns pagãos e alguns filósofos têm o costume de atribuir à Natureza, à Matéria, ao Fado, ou a um princípio impensante da mesma ordem. Tão constantemente falam assim as Escrituras que não há mister de confirmá-lo com citações.

H. Não vos dais conta, Filonous, de que ao fazerdes de Deus o imediato autor de todos os movimentos da natureza — o tornais ao mesmo tempo o autor do assassínio, do sacrilégio, do adultério, e dos demais pecados igualmente atrozes.

F. Em resposta a isso observarei, em primeiro lugar, que a imputabilidade do delito vem a ser a mesma — quer seja com um instrumento, quer seja sem ele que a pessoa pratique a sua ação. Portanto, se vós supuserdes que Deus atua por intermédio daquele instrumento (ou daquela ocasião) a que dais o nome de *matéria,* fazeis de Deus o autor do pecado tão verdadeiramente como o faço eu próprio, que o considero o imediato agente em todo o conjunto de operações que em geral se atribuem à natureza. Além disto, advertirei que o pecado, ou torpidade moral, não consiste na ação exterior e física, mas no desvio interno da vontade do agente que se afasta das leis da religião e razão. Torna-se manifesto ser isto assim em que o matar um inimigo numa batalha, ou o condenar legalmente um criminoso à morte, não é tido na conta de pecado, se bem que o ato exterior e físico seja o mesmo que no caso de um assassínio. Desde que o pecado, por conseguinte, não consiste no ato físico, o fazer de Deus a causa imediata de todas as ações desse mesmo gênero não é fazer de Deus o autor do pecado. Finalmente, eu não disse em ocasião alguma que considerava Deus como o agente único de todos os movimentos que se dão nos corpos. Neguei que haja agentes além dos espíritos, verdade seja: mas é inteiramente compatível isto com o admitir que entes pensantes e racionais, no que respeita à produção de movimentos, tenham o uso de poderes limitados, derivados de Deus em derradeira instância, mas colocados de maneira imediata sob a direção da vontade desses mesmos seres — o que é suficiente para lhes atribuir a eles a inteira responsabilidade de suas más ações.

H. Mas a negação da matéria, Filonous? a negação da existência da substância corpórea? Aí está o ponto. Nunca me podereis persuadir a mim de que seja isso coisa que não repugne ao sentimento universal do gênero humano. Se a divergência que entre nós existe se pudesse decidir por votação, estou persuadido de que abandonaríeis o campo, sem esperar sequer pelo contar dos votos.

F. Quisera que a vossa opinião e a minha fossem claramente expostas e submetidas ao juízo de homens de senso comum, reto e chão, sem os preconceitos de uma educação erudita. Heis de permitir-me que me apresente eu próprio como um homem que confia nos seus sentidos, que está convicto de que conhece as coisas que são vistas por ele e por ele palpadas, que não mantém dúvidas sobre a sua existência; e vós, pela vossa parte, mostrai-vos francamente com as vossas dúvidas, os vossos paradoxos, o vosso ceticismo no que respeita a vós próprio: e aquiescerei da melhor vontade àquilo que determinar uma pessoa qualquer. Que não há substância, a não ser o espírito, na qual as idéias possam ter existência — isso é para mim uma coisa evidente; e todos admitem que são idéias os objetos imediatamente percepcionados. Ninguém, por outro lado, pode negar que as qualidades sensíveis são objetos imediatamente percepcionados. É pois manifesto que somente o espírito pode ser o *substractum* de tais qualidades, *substractum* esse no qual existem, não como um modo ou propriedade, mas como uma coisa percepcionada naquilo que a percepciona. Nego que exista, por conseguinte, um *substractum* impensante dos objetos sensíveis, e que haja portanto, nessa mesma acepção, substância material. Porém, se pelas palavras *substância material* se entende somente um corpo sensível, o que é visto e apalpado (e a parte da humanidade que não filosofa, ousarei dizê-lo, não entende outra coisa), então estou mais certo do existir da matéria do que estais vós mesmo ou qualquer filósofo. Se há alguma coisa que à generalidade dos homens comunique aversão a estas doutrinas que esposo — não pode ser mais do que um mero equívoco: o de que nego a realidade das coisas sensíveis; mas como sois vós, e não eu, o verdadeiro culpado de tal parecer, segue-se que é de fato contra as vossas teorias, e não contra as minhas, que tal aversão vai dirigida. Tanto como estar certo da minha existência estou eu certo

igualmente de que existem corpos, ou substâncias corpóreas (coisas que percepciono pelos meus sentidos, quero dizer, pelo termo); e sendo isto admitido, creio que a massa da humanidade se não ocupará mais de tal assunto, desinteressando-se do destino dessas naturezas incógnitas, dessas qüididades filosóficas, pelas quais certos homens se apaixonaram tanto.

H. Que direis vós ao seguinte? Pois que é pelos sentidos (segundo afirmais) que as pessoas conceituam da realidade das coisas, como pode suceder enganar-se um homem quando crê ser a Lua uma superfície plana e luminosa, tendo de diâmetro mais ou menos um pé; ou quando crê redonda uma torre quadrada, se é avistada a distância; ou que está dobrado ou curvado o remo cuja extremidade mergulha dentro da água?

F. É que o erro não está nas idéias que atualmente percepciona, e sim nas inferências que derivou das suas presentes percepções. No caso do remo, o que pela vista imediatamente percepciona é sem dúvida alguma uma coisa dobrada: e quanto a isso não sai ele da verdade. Porém, se daí quiser concluir que depois de tirar o remo da água há de percepcionar nele a mesma dobra, ou que o remo lhe afetará o tato como as coisas dobradas costumam fazer — então cairá ele em erro. Analogamente, se inferir do que percepciona desde um certo sítio que no caso de avançar para a Lua ou para a torre continuará sendo afetado pelas mesmas idéias — igualmente cairá ele em erro. O seu engano, todavia, não reside naquilo que percepciona imediatamente e presentemente (seria em nós uma contradição manifesta o supormos que se poderia equivocar nesse ponto), senão que sim no juízo errôneo acerca das idéias que supõe associadas com aquelas que imediatamente percepcionou; ou ainda sobre as idéias que ela acaso imagina, consoante o que percepciona no momento presente, que em outras circunstâncias percepcionará. O caso é precisamente o mesmo que se dá com o sistema de Copérnico. Não percepcionamos o movimento da Terra: mas seria errôneo o concluir-se daí que, se estivéssemos separados da mesma Terra pela distância a que nos achamos dos demais planetas — não percepcionaríamos o seu mover-se[36].

H. Compreendo o que aí dissestes, e considero-o como bastante plausível. Porém, permiti que vos faça pensar numa coisa. Em tempo, não estivestes tão capacitado de que a matéria existe como estais agora convencido de que não existe?

F. É verdade. Mas eis a diferença: dantes a convicção fundava-se no preconceito, sem exame do caso; e agora é firmada, depois da pesquisa, em demonstração evidente.

H. Ao cabo de contas, está-me cá a parecer que a nossa disputa é mais sobre palavras que sobre coisas. Concordamos na coisa, divergimos no nome. Somos afetados, como é bem manifesto, por idéias provenientes do exterior; e é não menos evidente que deverão existir — não digo arquétipos, mas quaisquer poderes de fora da mente que correspondam a tais idéias. E não podendo os poderes subsistir por si, cumpre supor-lhes, necessariamente, um sujeito. Esse sujeito é para mim *matéria;* para vós, *espírito*. Eis a diferença.

F. Dizei-me, Hilas: esse ser dotado de tais poderes, ou esse sujeito de tais poderes, é acaso extenso?

H. Não tem extensão; mas tem o poder de suscitar em nós a idéia da extensão.

F. Portanto, é ele próprio inextenso.

H. Admito que o seja.

F. E não será ativo?

[36] Mas como é que, da doutrina do empirismo, e reduzido o real a um fluir de sentires, poderemos concluir que em condições particulares, de que nunca tivemos nem poderemos ter experiência, sentiríamos estes ou aqueles sentires? Como se compreende (por outras palavras) que, de uma primeira série de puros sentires, de puras imagens (sem referência a objeto algum inteligido), se possa concluir que teríamos experiência de uma segunda série de sentires, ou imagens, se se desse que uma imagem (ou seja, o meu corpo) ocupasse um certo e determinado lugar numa terceira série de puros sentires (suposto que a expressão de ocupar um lugar tivesse sentido para uma sensibilidade pura)? A dedução apresentada pelo filósofo é tirada de uma estrutura objetiva, de uma construção do seu intelecto, que ultrapassa as idéias-imagens, que é um sistema de relações entendíveis e que está carregada de "idéias inatas"; é pois coisa que se não concilia com o empirismo sensista da sua doutrina, com a sua redução da realidade física a um simples fluir de idéias-imagens, de idéias-sentires.

H. Sem dúvida que sim. Como, se o não fosse, lhe poderíamos nós atribuir poderes?

F. Agora, deixai-me fazer duas perguntas. Primeiramente: é procedimento que esteja de acordo com o uso dos filósofos e dos outros homens o designar por esse nome de *matéria* um ser que é inextenso e que é ativo? E depois: não vos parece ridiculamente absurdo o aplicar as palavras a torto e a direito, em contrário do uso comum da língua?

H. Bem; não lhe chamemos então *matéria,* para vos fazer a vontade: mas sim uma *terceira natureza,* distinta da matéria e distinta do espírito. Porque, de fato, que razão existe para que lhe chameis espírito? Pois não é certo que na noção de espírito se encontra implícito que ele é pensante, assim como ativo e não extenso?

F. A minha razão é a seguinte: possuo uma mente para ter noção, ou significado, naquilo que digo; mas não tenho noção alguma de uma ação distinta da volição, e não concebo que a volição exista em qualquer coisa que não seja um espírito; portanto, sempre que falo num ser ativo vejo-me obrigado a entender um espírito. É evidente, além disso, que um ser que em si mesmo não tem idéias não é capaz de mas comunicar a mim; e se acaso tem ele idéias, deve seguramente ser espírito. Para vo-lo explicar mais claramente ainda, se possível é; assim como vós, afirmo que, pois que somos afetados do exterior, devemos admitir que no exterior há potências, em um ser distinto de nós mesmos. Até este ponto vamos nós de acordo. Mas aqui começa a divergência entre os dois sobre a espécie desse ser que tem potência. Eu sou de parecer que ele é espírito; vós sustentais que ele é matéria — ou então uma não sei qual (e posso ajuntar: uma não sabeis qual) terceira natureza. Eu demonstro desta forma que ele é espírito: dos efeitos que vejo que se produzem — tiro como conseqüência que existe ação; e de que há ações — que há volições; e, uma vez que é certo que as volições existem, cumpre que exista uma vontade. Ademais disso, as coisas que percepciono devem realmente ter existência (elas, ou os seus arquétipos) fora da minha própria mente: mas, sendo idéias — nem elas nem os seus arquétipos poderão existir sem ser um intelecto: há, por conseqüência, um tal intelecto. Ora, vontade e intelecto constituem uma mente, constituem um espírito no sentido mais rigoroso de tais palavras. A causa poderosa das minhas idéias, por conseguinte, falando propriamente e a rigor — tem de ser um *espírito.*

H. Suponde-vos chegado a uma claridade extrema, mal suspeitando que o que estais dizendo vos leva diretamente a uma contradição. Não é absurdo imaginar uma imperfeição em Deus?

F. Sem dúvida.

H. Sofrer dor é uma imperfeição.

F. Com efeito.

H. Não é verdade que outros seres nos afetam às vezes com dor e incômodo?

F. É.

H. E não dissestes que o ser é um espírito, e não é certo que esse espírito é Deus?

F. Concedo-o.

H. Mas afirmastes que todas as idéias que nós do exterior percepcionamos existem na mente que nos afeta. As idéias de mal-estar, por conseguinte, existem em Deus; por outras palavras: Deus sofre dor; há pois uma imperfeição na natureza divina, o que haveis de concordar que é de todo absurdo. Eis-vos pois apanhado numa contradição rematada.

F. Não ponho em dúvida que Deus conhece ou tem entendimento de todas as coisas, que sabe entre outras o que seja a dor assim como toda sorte de sensação dolorosa, e o que é para as criaturas o sofrer a dor. Mas que Deus, além de conhecer as sensações dolorosas, e além de algumas vezes as causar em nós, seja ele próprio suscetível de sofrer as dores — isso positivamente o nego eu. Nós, espíritos limitados e dependentes, estamos sujeitos a impressões dos sentidos e aos efeitos que nos produz um agente exterior — os quais, realizando-se em contrário das nossas vontades, são às vezes dolorosos e desagradáveis. Mas Deus, que nenhum ser exterior pode jamais afetar; que nada percepciona pelos sentidos daquela maneira que sucede conosco; que tem um absoluto e independente querer; que é o causador de tudo; que não está arriscado a topar jamais em nenhuma contrariedade ou resistência — é bem evidente que nada pode sofrer, nem ser afetado por sensações penosas, nem até na verdade por sensações quaisquer. Achamo-nos, nós outros, encadeados a um corpo; quer dizer: temos percepções conexas com movimentos corpóreos. De acordo com as leis da natureza nossa, somos impressionados pelas alterações sobrevindas nos

componentes nervosos do corpo sensível: o qual corpo sensível, se corretamente o encararmos, não é mais que um complexo de qualidades ou idéias que não têm existência que se distinga em algo do serem percepcionadas por uma mente; e por este feitio, o enlace das sensações com os movimentos corpóreos não é mais que a correspondência entre duas séries de idéias, ou coisas percepcionáveis de maneira imediata, consoante a ordem natural das coisas. Deus, porém, é um espírito isento de tais simpatias, de tais naturais conexões. Nenhuns movimentos corporais existem que acompanhem sensações de dor e de prazer, que em sua mente se realizem. Conhecer tudo quanto é conhecível constitui sem dúvida uma perfeição; mas suportar, ou sofrer, ou sentir qualquer coisa pelos sentidos é ser imperfeito. O primeiro caso convém a Deus, mas não o segundo. Deus conhece, Deus tem idéias; as suas idéias, todavia, não lhe são levadas pelos sentidos, como sucede às nossas. O não fazerdes distinção alguma onde há uma diferença que é tão manifesta — leva-vos a imaginar que enxergais absurdeza onde não há de fato absurdeza alguma.

H. Em tudo isso, todavia, não considerastes que está demonstrado que as quantidades de matéria existentes nos corpos são proporcionais aos respectivos pesos. A tal demonstração que se poderá opor?

F. Vejamos primeiro como demonstrais esse ponto.

H. Ponho como princípio que os momentos, ou sejam, as *quantidades de movimento* dos corpos, estão em razão direta e composta das velocidades que os animam e das quantidades de matéria que eles contêm. Segue-se daqui que, quando as velocidades são iguais, os momentos são diretamente proporcionais às quantidades de matéria de cada corpo. Mas mostra-nos a experiência que todos os corpos (desprezando as pequenas desigualdades que a resistência do ar introduz no caso) caem com igual velocidade; portanto, o movimento dos corpos que caem, e conseguintemente o peso deles, que é a causa ou o princípio de tal movimento, é proporcional à quantidade de matéria: que é o que me cumpria demonstrar.

F. Pondes como princípio evidente por si o de que a quantidade de movimento de qualquer corpo é proporcional à velocidade e à *matéria:* e servi-vos depois de tal princípio para provar determinada proposição, da qual inferis que a *matéria* existe. Não será isso argumentar em círculo?

H. Na premissa só quero eu dizer que o movimento é proporcional à velocidade, juntamente com a extensão e a solidez.

F. Porém, ainda no caso de admitirmos isso, não será lícito concluir daí a proporcionalidade entre o peso e a *matéria,* no sentido filosófico que à palavra dais, a não ser que tomeis como concedido que aquele *substractum* inteiramente incógnito (ou seja lá como lhe queirais chamar) é proporcional a essas qualidades sensíveis: pressuposto este que é uma petição de princípio. Que existem a grandeza e a solidez (ou a resistência) como algo percepcionado pelos sentidos, isso concedo-o da melhor vontade; e que o peso seja proporcional a tais qualidades é também uma coisa sobre que não disputo. Que, porém, tais qualidades sensíveis, enquanto por nós outros percepcionadas, ou que os poderes que produzem essas qualidades existam num *substractum material,* eis o que contesto e o que sustentais — e o que vós, Hilas, a despeito da demonstração que aí tentastes, não lograstes provar ainda.

H. Não insistirei sobre este ponto. Mas cuidais que me persuadis, Filonous, de que a totalidade dos filósofos da natureza não fizeram em todo este tempo senão sonhar? Onde irão parar todas as hipóteses deles, todas as suas explicações sobre os fenômenos, as quais pressupõem que a matéria existe?

F. Que entendeis vós por fenômenos?

H. As aparências que percepciono pelos sentidos.

F. E as aparências que percepcionamos pelos sentidos acaso não serão idéias?

H. Já vos disse que o são, um centenar de vezes.

F. Explicar os fenômenos significa mostrar, por conseguinte, como é que recebemos as idéias, de que maneira e consoante que ordem se imprimem elas nos nossos sentidos. Pois não será isto?

H. Assim é, de fato.

F. Pois bem: se puderdes provar que qualquer filósofo conseguiu realmente explicar jamais

a produção de uma idéia na nossa mente graças ao auxílio da *matéria* — aceitarei para sempre a vossa doutrina, e passarei a tomar como írrito e nulo tudo quanto já disse em contrário dela; mas se tal não podeis, é inútil alegar a explicação dos fenômenos. Que num ser dotado de conhecimento e vontade haja o dom de produzir ou de exibir idéias, coisa é que facilmente se entende; mas que algo destituído de tais faculdades tenha em si a aptidão de produzir idéias, ou de afetar uma inteligência de qualquer maneira — eis o que jamais conseguirei alcançar. Digo, pois, o seguinte: ainda no caso de se haver chegado a uma concepção positiva da matéria; ainda que conhecêssemos as qualidades dela e lográssemos de fato compreender-lhe a existência — bem longe a teríamos de nos explicar as coisas, por isso mesmo que é ela própria a mais inexplicável coisa deste mundo. Não se deve concluir daqui, todavia, que os filósofos da natureza não fizeram nada: pois que descobrem, observando e raciocinando sobre a conexão das idéias — leis e métodos que a natureza segue: o que é uma parte do conhecimento a um tempo útil e recreativa.

H. Mas, enfim, suporemos que Deus quis enganar os homens? Pois imaginais que poderia ser seu intento o de induzir toda a gente a acreditar na matéria, se nada semelhante realmente houvesse?

F. Não pretendeis, ao que me quer parecer, afirmar que cumpre que atribuamos a Deus, como seu autor, toda espécie de opinião epidêmica que do mero preconceito se originou, ou da paixão, ou da leviandade. Quando lhe atribuímos um qualquer ditame, deve ser ou porque ele próprio no-lo descobriu a nós (pela revelação, sobrenaturalmente)[37] ou porque se apresenta de tal modo óbvio às faculdades naturais que estruturou e nos deu, que se nos torna impossível recusar-lhe assenso. Mas onde a revelação, onde a evidência que nos compele a acreditarmos no existir da matéria? Mais ainda: onde está qualquer indício de que a matéria, considerada como distinta do que percepcionamos, seja tida como existente pelo gênero humano, ou sequer somente por alguém no mundo, a não ser apenas alguns filósofos, que aliás ignoram onde por aí vão dar? A pergunta que me acabais de fazer pressupõe que estes pontos foram tirados a limpo; tratai vós de os esclarecer primeiro, e então me obrigarei a responder de outro modo. Até lá, só vos direi o seguinte: não, não suponho de maneira alguma que haja Deus iludido a espécie humana.

H. Mas a novidade, Filonous, a novidade! As novas opiniões é perigoso animá-las. Transtornam os espíritos das criaturas, e nunca se sabe onde poderão levar.

F. Não me é possível imaginar o motivo por que é que a rejeição de determinada teoria, que não tem fundamento nem nos sentidos, nem na razão, nem na autoridade de Deus haverá de abalar a crença dos homens em opiniões fundamentadas em tudo isso. Que são perigosas as inovações no governo, na religião, e que devem ser contrariadas e descoroçoadas, isso de boa vontade o reconheço eu. Haverá porém uma razão idêntica para as contrariar no campo da filosofia? Fazer conhecer o que se desconhecia é uma inovação na ordem do conhecimento; e se fossem proibidas as inovações desse gênero, não se haveriam feito progressos de nota, nem nas artes, nem nas ciências. Isso, porém, de pleitear por novidades e por paradoxos, não é coisa que esteja no meu papel. Que as qualidades que percepcionamos não existem de fato nos objetos; que não devemos confiar e acreditar nos sentidos; que nos não é dado saber absolutamente nada acerca da natureza real das coisas, nem sequer o estar certo da existência delas; que as cores reais e os sons reais não passam de figuras desconhecidas e de movimentos de que se nada sabe; que em si mesmos os movimentos não são vagarosos nem rápidos; que existem nos corpos extensões absolutas, sem forma particular ou particular grandeza; que uma coisa estúpida, sem pensamento, inativa, pode exercer atuação sobre o que é espírito; que a mínima parcela de qualquer corpo contém partes extensas inumeráveis: isto sim, que são novidades, maneiras de ver verdadeiramente estranhas, contrárias ao juízo genuíno e incorrupto dos indivíduos que compõem a espécie humana; isto sim, que uma vez admitido como verdadeiro não pode deixar de enlear o espírito em dúvidas e dificuldades que não têm fim. E é contra isto, contra inovações deste gênero, que eu procuro defender o puro senso comum. Certo é que ao empreender tal coisa sou talvez obrigado a recorrer a amba-

[37] Como conciliar esta revelação sobrenatural com o modo de ser que o sensismo atribui à mente humana?

ges, a maneiras de falar que não são comuns. Porém, quem bem compreender as noções que defendo verá que o que há nelas de mais singular se reduz afinal a tão-só o seguinte: que há absoluta impossibilidade e contradição manifesta em supor a existência de um ser impensante sem ser percepcionado por uma mente. E se tal noção é estrambótica — é uma pura vergonha que o seja hoje, e num país de cristãos.

H. Posponhamos as dificuldades das demais doutrinas. O vosso papel é o de defender a vossa. Ora, pode haver algo de maior evidência que ser certo que todas as coisas as mudais vós em idéias? Vós, que não tendes vergonha de me acusar de *cético!* É evidente; não há aí negá-lo.

F. Compreendestes-me mal. Não é certo que mude as coisas em idéias, senão antes que as idéias as mudo eu em coisas: pois aos objetos imediatos de percepção, que para vós não passam de aparências das coisas, considero-os como as coisas reais.

H. Coisas! Podeis pretender o que bem quiserdes; o incontestável, porém, é que nos deixais as formas vazias das coisas; não mais que o exterior, o que nos impressiona os sentidos.

F. Isso a que chamais vazias formas, exterior das coisas, parecem-me a mim as próprias coisas. Nem são vazias e incompletas senão em conseqüência da suposição que fazeis de que é a matéria uma parte essencial de todas as coisas corporais. Ambos concordamos neste ponto: só se percepcionam as formas sensíveis; mas divergimos aqui: que vós considerais essas mesmas formas como sendo unicamente aparências vácuas, e eu as considero como as coisas reais. Em resumo: vós, Hilas, não vos fiais dos sentidos, e eu fio-me deles.

H. Dizeis que vos fiais dos vossos sentidos; e parece que vos louvais de que estais com o vulgo pelo que diz respeito a esse ponto. Em vosso juízo, por conseguinte, a verdadeira natureza de cada coisa a descobrimos nós pelos sentidos. Se assim é, donde procedem as divergências? Por que não é sempre a mesma figura (e outro tanto se diria dos demais sensíveis) o que pelas várias maneiras se percepciona? Por que se emprega um microscópio quando se pretende descobrir com mais apuro a verdadeira natureza de certo corpo, se a podemos descobrir a olho nu?

F. A falar com rigor, Hilas, o objeto que nós vemos não é o mesmo que tateamos; nem o que percepcionamos pelo microscópio é o mesmo que percepcionamos a olho nu. Porém, se toda variação fosse considerada bastante para constituir nova espécie ou novo indivíduo, o número infindável e a confusão dos nomes tornaria a linguagem inteiramente impossível. Para evitar, por conseguinte, esse grave transtorno (assim como outros que facilmente se encontram com um nadinha de reflexão sobre este ponto), os homens combinam diversas idéias, que foram apreendidas por variados sentidos — ou pelo mesmo sentido em diferentes momentos, ou ainda em circunstâncias que são diversas, mas entre as quais se observou uma conexão natural pelo que toca à coexistência ou à sucessão —, as quais eles denotam com um único nome e consideram como sendo uma coisa única. Deste fato é que se deriva que, quando examino pelos outros sentidos uma certa coisa que anteriormente eu vi, não o faço para que mais bem conheça aquele mesmo objeto que percepcionei pela vista, pois que o objeto de um dos meus sentidos não é percepcionado pelos demais sentidos. E quando miro por um microscópio, não é para percepcionar de maneira mais clara o que já percepcionava pela simples vista, pois que o objeto percepcionado através dos vidros é de todo diferente daquele primeiro. O meu fim é somente, em qualquer dos casos, saber quais idéias estão entre si conexas; e quanto mais conhecemos a conexão das idéias, mais se diz que conhecemos a natureza das coisas. Que admira, por conseguinte, que as nossas idéias sejam assim variáveis, e que não sejam as mesmas, em circunstâncias diversas, as aparências que afetam os sentidos de um homem? Não se deve portanto concluir daqui que nos não devemos fiar dos nossos sentidos, ou que eles são contraditórios consigo próprios, nem tampouco contraditórios com qualquer outra coisa, a não ser que admitíssemos como verdade pura essa tal preconcebida noção que tendes de não sei que natureza que é real e estável, que é imperceptível e simples, e que seria designada por cada um dos nomes: preconceito que parece dever a origem a uma errada interpretação do falar dos homens, que se exprimem sobre as diferentes e distintas idéias como

unidas numa coisa pela nossa mente[38]. E dá isto motivo a que se gere em nós a suspeita de que erradas concepções dos filósofos podem ser imputadas a essa mesma fonte: já que se abalançam a construir sistemas, não tanto sobre noções como sobre só palavras, as quais são formadas pelo vulgar das gentes para comodidade e presteza do comum da vida, sem olhar às necessidades da especulação filosófica[39].

H. Parece-me que compreendo o que pretendeis dizer.

F. As idéias que pelos sentidos percepcionamos — na opinião que tendes — não são coisas reais; são apenas imagens, ou cópias das coisas. O que daqui caberia inferir é que o saber é apenas real na precisa medida em que as nossas idéias são fiéis representações dos originais respectivos. Porém, como esses supostos originais das idéias são em si mesmos desconhecidos — impossível se torna sabermos nós o quanta semelhança têm as idéias com eles, ou até se chegam a ter alguma. Impossível portanto o cobrar certeza de possuirmos jamais um conhecer real. Além disso, como sucede que as idéias perpetuamente variam, sem que mudem as coisas supostamente reais, temos de tirar como conclusão necessária que não podem ser todas fiéis transuntos; ou que, se algumas o são, sem o serem outras, é impossível distinguir as infiéis das fiéis. O que nos abisma em incerteza muito mais funda ainda. Além disso, quando bem consideramos este ponto em questão, não logramos conceber como será que uma idéia (ou seja o que for que se assemelhe a uma idéia) pode existir em absoluto sem ser na mente; nem, por conseguinte, pela vossa maneira de ver as coisas, como há na natureza qualquer coisa real. E o resultado derradeiro a que tudo isto impulsa é que nos achamos lançados no mais cabal *ceticismo,* sem a mais pequenina esperança. E agora permiti-me que vos eu pergunte, em primeiro lugar, se a verdadeira origem de tal ceticismo não proveio do fato de terdes referido as idéias a certas substâncias absolutamente existentes, impercepcionadas, que estariam para as idéias como os originais para as cópias? Em segundo lugar, se estais acaso informado — por informação dos sentidos, ou por informação da razão — da existência real desses originais incógnitos? E, se não estais informado, se não será absurdeza o supor que eles existam? Em terceiro lugar, se vos parece de fato, bem examinado o problema, que se concebe ou se diz alguma coisa distinta quando se fala em existência absoluta e externa de quaisquer substâncias que não percepcionam? E por último, se, consideradas as premissas deste problema, não será o de seguirmos a natureza o mais avisado dos procedimentos, bem como o de nos fiarmos nos nossos sentidos; e, deixando de parte toda especulação ansiosa acerca de naturezas ou de substâncias incógnitas, admitirmos com o vulgo que as coisas reais são aquelas mesmas que se percepcionam?

H. O papel de respondedor não me apetece agora. Prefiro saber o que me oporeis ao seguinte. Ora, dizei-me: os objetos que percepciona um homem não são perceptíveis de maneira análoga por todos os indivíduos que se acharem presentes? Se houvesse aqui uma centena de homens, ve-

[38] Se os homens em geral assim falam, será porque pensam assim; e se é certo que o comum assim pensa, não pode gabar-se Berkeley de concordar com o "senso comum". Locke falou do movimento como se fosse um mero sentir (chamando-lhe "qualidade primária") e ao mesmo tempo uma realidade objetiva: porém, para passarmos do primeiro à segunda torna-se indispensável que operemos a síntese da multiplicidade dos diferentes sentires na unidade de um mesmo corpo móvel — com "idéias inatas", ou contribuições do intelecto. Por outras palavras: não pode ser a "qualidade primária" uma mera qualidade, um simples sentir, e ao mesmo tempo um objeto móvel. Só Berkeley foi empirista coerente, reduzindo as "qualidades primárias" à subjetividade das demais qualidades, como um cheiro ou uma dor. Excluídas as "idéias inatas", tudo se iguala num plano comum. Se virmos na idéia um puro sentir, uma inerte imagem, ou então somente um conceito genérico, reprodução atenuada desse puro sentir, dessa inerte imagem — é naturalíssimo que a de "idéia inata" apareça ao filósofo como noção quimérica; não acontecerá, todavia, assim, se acaso atribuirmos ao nosso intelecto um poder intrínseco de conceber relações, de as infundir na impressão, designando os seus produtos por "idéias inatas"; e então a idéia terá de ser definida, não pelo imagético de que teria sido oriunda, mas sim pelas relações com que a teceu o intelecto, pelas operações mentais por que foi fabricada.

[39] Nova afirmação do nominalismo (v. a nota n.º 10). Como já advertimos, se há um nominalismo de teor empirista (como o de Berkeley), existe também o intelectualista. No primeiro, o conceito genérico é sacrificado ao sentir, sacrificado à imagem; no segundo, é-o à relação. Para o sensismo, o pensar é sempre sobre particulares, sobre imagens individuais definidas, podendo estas últimas ser consideradas, depois de terminado o raciocínio em que entraram, como representantes de outros particulares (v. a nota 10); para o intelectualismo, o pensamento conceitual é um caso específico, rudimentar e vulgar, do pensamento pelas relações. Para nós, na origem do conceito e na função que ele exerce está implícita a atividade relacionante do espírito. Como vimos na nota 10, cremo-lo um caso particular mascarado do pensamento autônomo relacional.

riam de certo o jardim como eu, e as flores, e as árvores; mas não seriam afetados da mesma maneira pelas diferentes idéias que na imaginação eu formo. Não estabelece isto uma diferença nítida entre os objetos da primeira e os da segunda espécie?

F. Reconheço que sim. Não neguei nunca a diferença que existe entre os objetos dos sentidos e os da imaginação. Mas que inferir daí? Não quereis dizer que os objetos sensíveis existem sem serem percepcionados, lá porque muitas pessoas os percepcionam.

H. Reconheço que esta objeção me não serve de nada. Conduziu-me, porém, a uma outra. Não é vossa opinião que pelos sentidos nós percepcionamos unicamente as idéias existentes na nossa mente?

F. É.

H. Mas a mesma idéia que tenho eu na mente não pode encontrar-se também na vossa, ou em outra qualquer. Não se segue então dos vossos princípios que não podem duas pessoas ver a mesma coisa? E não é isto um absurdo?

F. Se aí a palavra *mesma* está tomada por vós na sua acepção vulgar, é certo que diferentes pessoas são capazes de percepcionar as mesmas coisas, sem haver nisso contradição com os meus princípios; ou, por outra: é certo que a mesma coisa, ou idéia, pode ter existência em diversas mentes. Dá-se aos vocábulos um significado arbitrário; e pois que se emprega essa palavra *mesmo* nos casos em que se não percepciona variedade ou diferença, e como não pretendo de maneira alguma alterar as percepções que os homens têm, segue-se que, dado que até hoje se tem dito sempre: *vários indivíduos viram a mesma coisa,* podemos continuar em ocasiões semelhantes a fazer emprego desta dita frase, sem faltarmos por aí à propriedade da língua nem tampouco nos desviarmos da verdade das coisas. Se, porém, empregarmos a palavra *mesmo* na acepção que lhe é dada pelos filósofos — os quais pretendem, como se sabe, a uma noção abstrata da identidade —, nesse caso, Hilas, será consoante as definições que eles atribuírem a tal noção (por isso que não chegaram ainda a acordo sobre o em que consiste, afinal de contas, essa tal filosófica identidade) que será possível ou não-possível percepcionarem muitas pessoas a mesma coisa. Mas que aos filósofos lhes pareça bem o chamarem a uma coisa a *mesma,* ou não — afigura-se-me ser algo que bem pouco importa. Imaginemos vários homens que se acham juntos, dotados das mesmas capacidades mentais, donde resulta que os seus sentidos os afetam a todos de maneira idêntica; e suponhamo-los destituídos do dom da linguagem; coincidiriam, sem dúvida, nas percepções que tivessem. No entanto, seria possível que alguns desses homens, quando conhecessem o uso da fala, e atentando na uniformidade do que percepcionavam, preferissem chamar-lhes a *mesma* coisa; ao passo que outros, porque fizessem especialmente reparo na diversidade das pessoas que percepcionavam, escolheriam a designação de *diferentes* coisas. Mas quem se não dá conta de que tal divergência não passaria afinal de uma questão de palavras — a saber: se ao que foi percepcionado por pessoas diferentes será lícito aplicar a palavra *mesmo?* Ou então, suponde uma casa, cujas paredes e frontaria se mantêm como dantes, ao passo que se demoliram os aposentos dela, outros se construindo no lugar dos que estavam; e que vós dizíeis que era a *mesma* casa, ao passo que eu afirmava que não era a mesma: deixaríamos por isso de estar de acordo no que pensássemos da casa considerada em si própria? E toda a diferença não consistiria num som? Se alegásseis que diferíamos nas noções que tínhamos, porque vós acrescentáveis à idéia da casa a idéia simples e abstrata de identidade, o que eu não fazia — respondia-vos que não sei que pretendeis dizer-nos com essa *idéia abstrata de identidade,* e que quisera que examinásseis o vosso pensar, a fim de vos assegurardes de que vos entendeis a vós mesmo... Então, Hilas? Que silêncio é esse? Não estareis acaso convencido ainda de que se pode discutir sobre o diverso e o idêntico sem que haja nas opiniões uma real divergência, se abstrairmos dos nomes? Notai ainda o seguinte: que se admita ou não o existir da matéria, o caso vem a ser precisamente o mesmo no que respeita ao ponto que se discute agora. Com efeito, os próprios materialistas concordam também em que aquilo que percepcionamos de maneira imediata — são as nossas idéias. Essa vossa objeção, por conseguinte (a de que não podem dois homens ver a mesma coisa), tanto vale contra eles como contra mim.

H. Mas eles supõem um arquétipo externo, ao qual referem as diversas idéias: pelo que lhes é lícito afirmar de verdade que têm a percepção de uma mesma coisa.

F. Mas (não mencionando agora sequer o fato de que já tínheis abandonado esses tais

arquétipos) podeis ainda, pelos meus princípios, supor a existência de um arquétipo externo — *externo,* digo, à vossa própria mente, se bem que nos cumpra o supor-lhe existência na mente que abarca as coisas todas; e para o que exige a identidade serve isto tão bem como o existir de fora de qualquer mente. E vós próprio não direis, tenho disso a certeza, que é menos inteligível este meu modo de ver.

H. Convencestes-me com a maior clareza de que se não topa dificuldade, afinal de contas, neste ponto de agora; ou de que, se de fato ela existe, existe igualmente para as duas teses.

F. Ora, aquilo que por igual é válido contra duas opiniões contraditórias não pode ser prova contra qualquer das duas.

H. Reconheço que sim. Mas, Filonous, ao considerar a substância do que vós aduzis ao dardes o combate ao ceticismo, vejo que não passa, afinal de contas, do seguinte: temos a certeza de que realmente vemos, de que ouvimos, de que tateamos; numa palavra: de que somos afetados por impressões sensíveis.

F. E que necessidade há aí de qualquer outra coisa? Vejo esta cereja; sinto-a pelo tato; saboreio o seu gosto; e estou certo de que o *nada* não pode nunca ser visto, nem palpado, nem saboreado: a cereja, portanto, é *real.* Suprimi agora as sensações de moleza, de umidade, de vermelhidão e de acidez: suprimireis a cereja. Como não é um ser distinto das sensações — uma cereja, digo eu, é apenas um acervo de impressões sensíveis, ou de idéias percepcionadas pelos sentidos vários; idéias que são unidas numa coisa única (ou a que foi conferido um único nome) pela nossa mente, em virtude de observarmos que entre si se acompanham. Assim, quando o paladar tem em nós a impressão de um determinado sabor particular — a vista é impressionada por uma cor vermelha, o tato pela rotundidade e pela sensação de moleza, etc, etc. Posto isto, sempre que eu vejo, e tateio, e gosto, de umas tantas maneiras determinadas, tenho a certeza de que a cereja existe, ou de que ela é real; não sendo nada a realidade dela (em meu parecer) se nós abstrairmos das sensações. Se porém pela palavra *cereja* pretendeis significar uma natureza incógnita, uma natureza distinta destas qualidades sensíveis, e se acaso entendeis pela sua existência uma qualquer coisa que se diferencia do fato de ser ela percepcionada — então sustento que nem eu nem vós, nem outra pessoa, qualquer que ela seja, podemos ter a certeza de que a cereja existe.

H. Mas que diríeis vós se eu agora aduzisse, contra o existir numa mente das coisas sensíveis, as mesmas razões que vós alegastes contra a possibilidade da sua existência em um *substractum* material?

F. Quando me derdes as vossas razões, então ouvireis o que eu tenho a opor-lhes.

H. É extensa a mente ou é inextensa?

F. É inextensa, sem dúvida alguma.

H. Dizeis que as coisas que percepcionais têm existência na vossa mente?

F. Digo que sim.

H. Por outro lado, não vos ouvi falar de impressões sensíveis?

F. É bem possível.

H. Pois agora explicai-me — ó Filonous! — como é que há lugar na vossa mente para que lá existam todas estas árvores, todas estas casas. Pois dar-se-á o caso de que as coisas extensas podem estar contidas no que é inextenso? e é imaginável que se façam impressões numa coisa destituída de solidez? Não direis que os objetos estão na vossa mente assim como os livros no vosso escritório; nem tampouco que as coisas se imprimem nela como a forma de um selo se imprime em cera. Em que sentido, por conseguinte, devemos nós entender tais expressões? Explicai-me isto, se vos é possível fazê-lo: e em seguida poderei eu responder a todas as perguntas que me fizestes no que respeita à existência do meu substrato.

F. Reparai bem: quando falo dos objetos existentes na mente, ou então como impressos nos nossos sentidos, releva que se não entendam as minhas frases no sentido grosseiro e literal, como ao dizer-se que um corpo está em determinado lugar, ou então que na cera se imprimiu um selo. Não pretendo mais que significar, com isso, que a mente os compreende e os percepciona; e que do exterior é que é ela afetada, quer dizer: por alguma existência distinta dela. Eis a maneira como dou solução a essa dificuldade que apresentastes; e gostaria de saber como terá ela préstimo, Hilas, para tornar inteligível a vossa tese de um *substractum* material impercepcionante.

H. Não vejo, não — se está nisso tudo —, a utilidade que dela posso eu tirar. Não haverá aí, todavia, um abuso de linguagem da vossa parte?

F. De maneira alguma. Só fiz o autorizado pelo uso comum — o qual constitui, como vós sabeis, a regra do idioma: pois é correntíssimo entre os filósofos o falar dos objetos imediatos do intelecto como de coisas que existem nas nossas mentes. Aliás, nada há aí que não esteja conforme com o processo de analogia geral da linguagem, por isso que à maioria das operações mentais é costume designá-las por meio de termos que se foram tomar às coisas sensíveis, como sucede com *compreender,* com *refletir,* com *discorrer,* palavras que, aplicadas à mente, releva que não sejam tomadas nunca no seu significado original e grosseiro.

H. Sinto-me satisfeito quanto a este ponto. No entanto, fica-nos ainda um considerável óbice, que não sei na verdade como lograreis superar. E é de tal monta que, ainda que resolvêsseis os outros todos, se não fordes capaz de dar saída a este não podereis alimentar a mais miúda esperança de me tornar um prosélito das vossas teses.

F. Pois dai-me a saber que dificuldade é essa.

H. A narrativa da criação das Escrituras parece-me de todo inconciliável com essas opiniões que defendeis. Fala-nos Moisés de uma Criação. Criação de quê? Criação de idéias? Não, certamente; mas criação de coisas — de coisas reais; criação de substâncias corporais e sólidas. Ponde os vossos princípios a concordar com isto, e talvez eu acabe por concordar convosco.

F. A narrativa de Moisés faz menção do Sol, da Lua, das estrelas, da terra e do mar, das plantas e dos animais. Que todas estas coisas realmente existam, e que no início de tudo as tenha Deus criado, eis aí um asserto que eu não ponho em dúvida. Se entendeis por *idéias* fantasias da mente, não mais do que ficções — então aquelas coisas não são idéias; mas se, pelo contrário, significais por *idéias* os objetos imediatos do entendimento; se denotais por esse termo as coisas sensíveis que não podem existir impercepcionadas, fora da mente — então aquelas coisas são de fato idéias. Mas em suma: que lhes chameis idéias ou que lhes não chameis idéias é coisa afinal que bem pouco importa. A única diferença está aí num nome. Na conversação comum, os objetos dos nossos sentidos não costumam receber o nome de *idéias,* e sim o de *coisas.* Continuai, pois, a designá-los assim; e, contanto que lhes não atribuais aí uma existência exterior absoluta — por uma simples palavra não discutirei convosco. Reconheço, por conseguinte, que a Criação foi de fato uma criação de coisas — de coisas *reais.* Não é isto contraditório com os meus princípios, como sai com evidência do que eu disse agora e como ainda sem isso vos pareceria óbvio se não houvésseis esquecido o que se dissera atrás. Mas, quanto às substâncias corporais e sólidas, o que eu desejo é que vos digneis mostrar-me onde faz delas Moisés qualquer menção; e se fossem acaso mencionadas por ele, ou por qualquer outro dos autores inspirados, a vós incumbiria ministrar a prova de que não foram tomadas na acepção vulgar de coisas que se apreendem pelos sentidos, mas sim no significado que lhe dão os filósofos, ou seja, no de matéria, de qüididade incógnita, de existência absoluta. Desde o momento em que demonstreis estes pontos (mas só desde então), podereis trazer ao nosso debate o argumento da autoridade de Moisés.

H. É vão discutir sobre tão clara coisa. Contento-me com remetê-la à vossa consciência. Não vos basta o existir certa peculiar discordância entre a narrativa de Moisés e as vossas teses?

F. Se todas as interpretações possíveis do primeiro capítulo do Gênesis podem ser concebidas como tão compatíveis com os meus princípios como com quaisquer outros — essa peculiar discordância não existe de fato. Ora, não há interpretação alguma que se não possa conceber igualmente bem quando se tenham as crenças que eu próprio tenho. Com efeito, além dos espíritos, tudo que concebeis são afinal idéias; ora, a existência das idéias não a nego eu. Nem vós pretendeis, certamente, que as idéias existam sem ser no espírito.

H. Dizei-me o sentido em que entendeis a coisa.

F. Imagino que assistia à criação do mundo. Veria as coisas assumirem ser — isto é: tornarem-se perceptíveis — na ordem descrita pelo historiador sagrado. Cri sempre anteriormente na narrativa mosaica, e não acho agora alteração alguma nessa mesma maneira como nela cria. Quando se diz das coisas que elas começam a existir, ou então que acabam, isso não se entende pelo que respeita a Deus, e sim unicamente às criaturas. Deus conhece-os eternamente, aos obje-

tos; ou então (o que tanto monta) têm na sua mente uma existência eterna; quando as coisas, porém, anteriormente imperceptíveis para as criaturas se tornaram enfim perceptíveis para elas, em virtude de um decreto da Divindade, diz-se então que principiaram a ter, para as mentes criadas, um existir relativo. Quando leio, por conseguinte, a narrativa mosaica da Criação, entendo que as partes de que se compõe o mundo se tornaram gradualmente perceptíveis para os espíritos finitos que são dotados das faculdades apropriadas; de maneira que aqueles que então existiam tiveram realmente essas percepções. Eis o sentido literal e óbvio que me sugerem as palavras da Escritura Santa — no qual se não inclui a menor menção, o menor pensamento de um qualquer *substractum,* ou instrumento, ou ocasião, ou existência absoluta. E não duvido de que depois de exame se achará que a maioria da gente simples, dos homens ingênuos, que crêem também na criação do mundo, não pensou em tais coisas mais do que eu próprio. Quanto ao sentido metafísico que na narrativa achais, a vós somente competirá dizê-lo.

H. Mas, Filonous, parece não vos dardes conta de que atribuís assim às várias coisas criadas, quando do seu começo, uma existência não mais do que relativa, e portanto hipotética; quero eu dizer: dependente da suposição que vós aí fizestes de que havia homens para as percepcionarem, condição da atualidade de um absoluto existir, onde pudesse rematar a criação do mundo. Não é portanto completamente impossível, dentro da vossa tese, que a criação de criaturas inanimadas tivesse precedido a criação do homem? E não é isto contrário à narração mosaica?

F. A isso respondo, em primeiro lugar, que podiam as coisas que Deus criou haver começado a ter existência nas mentes de umas outras inteligências criadas, que não as do homem. Portanto, não podereis provar contradição alguma entre a narrativa de Moisés e as minhas teses, a não ser que consigais demonstrar primeiro a não-existência de espécie alguma de espíritos criados e finitos, anterior à existência do próprio homem. Em segundo lugar, se nós concebermos a criação do mundo do modo como conceberíamos que neste mesmo momento, em qualquer deserto e sem alguém presente, plantas e animais de toda sorte fossem produzidos por um poder invisível, direi que tal modo de a explicar ou pensar é de todo compatível com os meus princípios, pois que não nos obriga a abandonar coisa alguma, seja ela sensível ou imaginável; que esta interpretação se coaduna bem com as noções da humanidade naturais e incorruptas; que manifesta a dependência em que para com Deus estão as coisas; e que tem, por conseguinte, todos os bons efeitos que este importante artigo da nossa fé é capaz de exercer para nos tornar modestos, reconhecidos, obedientes a Deus. Além disso, digo que nesta ingênua concepção das coisas, se acaso a desenredarmos do que são só palavras, nenhuma noção poderá ser achada do que chamais *atualidade de uma existência absoluta.* É verdade que com estes termos podeis vós levantar uma polvorosa, e prolongar o debate sem objetivo algum; mas peço-vos que olheis em perfeita calma para dentro do próprio pensamento vosso, e que me digais se não será de fato uma algaravia inútil e ininteligível.

H. Não lhe associo, confesso, uma noção muito clara. Mas que direis vós ao seguinte: Fazeis consistir — pois não é assim? — a existência das coisas sensíveis no fato de estarem elas numa mente. Ora, não estão todas as coisas na mente de Deus, eternamente? E não devem, por conseguinte, existir de toda a eternidade, segundo vós? E como é que aquilo que era eterno pode ser criado num certo instante? Há lá nada mais claro, mais bem deduzido do que este argumento?

F. Mas não sois também da opinião de que Deus, de toda a eternidade, conheceu todas as coisas?

H. Sou.

F. Portanto, tiveram sempre existência no intelecto divino.

H. Reconheço que sim.

F. Confessais por conseguinte que nada é novo, ou que nada começa a existir, com respeito à mente de Deus. Neste ponto concordamos os dois.

H. Que faremos então da criação?

F. Pois não poderemos considerá-la como tendo-se realizado unicamente com respeito aos espíritos finitos, de maneira que se pode dizer propriamente que as coisas, em relação a nós, começaram a existir — ou foram criadas — quando Deus decretou que se tornassem perceptíveis às criaturas dotadas de inteligência, pela ordem e modo que estabeleceu então, e a que chamamos

"leis da natureza"? Podereis considerar a isto que digo — já que assim vos agrada — uma "existência relativa" ou "hipotética". Porém, desde que nos ministra tal existência o sentido mais natural e óbvio — e o mais literal — da história mosaica da Criação; desde que na verdade satisfaz, de fato, aos fins religiosos desse grande artigo de fé; numa palavra: desde que nenhum outro sentido ou interpretação qualquer vos é possível apontar em lugar dela, por que haveremos nós de a rejeitar? Para condescender, acaso, com a ridícula mania do ceticismo, que põe despropósito e ininteligibilidade em tudo? Por minha parte, estou certo de que não direis que é para glória de Deus. Pois que, ainda quando nós admitíssemos como coisa possível e concebível que o mundo corpóreo tem subsistência absoluta, extrínseca à mente do mesmo Deus, assim como às mentes dos espíritos criados, como poderia isso pôr em realce a imensidão e a onisciência da Divindade, ou a dependência imediata e necessária de todas as coisas para com ela? Mais ainda: não vos parece que seria, antes, uma derrogação a tais atributos?

H. Ora, pelo que respeita a esse tal decreto em que Deus ordenou a perceptibilidade das coisas, não é evidente que de duas uma: ou Deus o executou desde todo o eterno — ou, então, desde um momento determinado do tempo começou a querer o que não quisera ainda de maneira atual ou efetiva, mas tão-somente se propusera querer? Se for verdadeira a primeira hipótese, não teria podido haver Criação, ou começo da existência das coisas finitas; se o for a segunda, teremos de reconhecer que à Divindade alguma coisa nova lhe sobreveio — o que implica mudança: e esta argúi uma imperfeição.

F. Considerai bem no que estais fazendo. Pois não é óbvio que a objeção que alegais é algo que é válido de maneira igual contra todos os sentidos da Criação? Mais ainda: contra qualquer ato da Divindade que por meio das luzes naturais nos seja possível descobrir? De tais atos, nenhum poderá ser por nós concebido senão como efetuando-se no tempo, como sendo algo que tem princípio. É Deus um ser de transcendentes, de ilimitadas perfeições: e para espíritos finitos, por conseguinte, é a sua natureza incompreensível. Por isso, não é lícito esperar que qualquer homem, seja ele *materialista* ou *imaterialista,* possa ter noções exatamente justas pelo que diz respeito à Divindade e aos seus atributos e modos de ação. Se, portanto, quereis inferir algo contra o meu parecer, não devereis tirar a objeção do inadequado das nossas concepções acerca da natureza da Divindade (o que é inevitável em qualquer sistema), senão que sim da negação da matéria, acerca da qual eu não vi referência — direta ou indireta — naquilo que agora me objetastes.

H. Reconheço que as dificuldades que vos incumbe esclarecer são só aquelas que se originam da não-existência da matéria e que são peculiares a tal doutrina. Até esse ponto ides vós muito bem: mas não me posso decidir a crer que não haja aí contradição relevante entre as vossas teorias e a Criação — se bem que não enxergo, a falar verdade, onde ela se encontra.

F. Mas que quereis vós então? Pois acaso não admito eu um duplo estado de todas as coisas, a saber: um etípico, ou natural, ao passo que o outro é arquetípico e eterno? Aquele primeiro foi criado no tempo; e este segundo desde todo o sempre que existiu no espírito de Deus. Não está isto de perfeito acordo com as noções correntes entre os teólogos? ou é necessária qualquer coisa mais para podermos conceber a Criação? Supondes porém uma contradição relevante, se bem que não saibais onde é que ela está. Para dissipar de todo, no presente caso, a possibilidade de qualquer escrúpulo — reparai no seguinte. Ou não sois capaz de conceber a Criação em qualquer hipótese que se possa dar — e nesse caso não haverá motivo para que tenhais em má conta, ou para que chameis a juízo a minha particular opinião no assunto; ou sois de fato capaz de tal — e nesse caso, por que não concebê-la pelos meus princípios, que vos não privam de nada do que é concebível? Foi-vos deixado em todo o tempo o uso dos sentidos mais livre e amplo, bem como da imaginação e da razão. Tudo que anteriormente vos era dado apreender — imediata ou mediatamente — pelos sentidos, ou pelo raciocínio a partir dos sentidos; tudo que percepcionáveis, imagináveis, compreendíeis — tudo vos fica do mesmo modo. Por conseguinte, se a noção que tínheis da Criação, tomando como fundamento quaisquer outros princípios, era para vós inteligível — continuará a sê-lo pelos meus princípios; e se acaso o não é, tenho-a como não sendo noção alguma, e nada se perde com deitá-la à margem. E, na verdade, parece-me evidente que a suposição da matéria (ou seja, a de uma coisa que é de todo incógnita, e inconcebível de todo) não nos

pode ajudar a conceber coisa alguma. E será desnecessário o demonstrar-vos que, se a hipótese de que a matéria existe não torna concebível a Criação, o ser inconcebível a Criação sem ela não é uma objeção contra o seu não-existir.

H. Quase me convencestes, confesso, neste ponto da Criação.

F. Gostaria eu de saber por que não de todo. Existe contradição, dizeis vós, entre a história mosaica e o imaterialismo; todavia não descobristes ainda onde a contradição se encontra. Parece-vos razoável, meu caro Hilas? Pois é de esperar, realmente, que dê eu solução a uma dificuldade qualquer, continuando a ignorar que dificuldade seja? Porém (pondo tudo isso de parte, neste lance em que estamos), não nos poderíamos persuadir de que estais convencido de que não há afinal contradição alguma entre as opiniões aceitas pelos materialistas e os textos dos livros de inspiração divina?

H. E estou, de fato.

F. Quanto à parte histórica das Escrituras, devemos nós entendê-la num sentido simples — num sentido óbvio — ou num sentido metafísico e extraordinário?

H. Sem dúvia alguma que no sentido simples.

F. Ora, nos passos em que Moisés se refere às ervas, e à terra, e à água, etc., etc., como sendo coisas que Deus criou, não sois da opinião que os objetos sensíveis comumente designados por tais palavras são sugeridos a qualquer leitor que não tenha pretensões a ser filósofo?

H. Não posso deixar de o acreditar.

F. E não é certo que na doutrina dos materialistas se nega a existência real das idéias, ou coisas percepcionadas pelos sentidos?

H. Isso reconheci eu já.

F. Por conseguinte, a Criação, segundo eles, não foi a criação de coisas sensíveis, de mera existência relativa, mas sim a de umas naturezas desconhecidas que têm uma existência absoluta e em que poderia terminar a Criação.

H. Com efeito.

F. Torna-se evidente, por isso mesmo, que aqueles que afirmam a matéria destroem o sentido singelo e óbvio do relato de Moisés, com o qual as opiniões dos materialistas são de todo em todo incompatíveis; e em vez dele impingem-nos um não sei que, um algo igualmente ininteligível para eles próprios e para mim.

H. Não vos posso contradizer aí.

F. Fala-nos Moisés de uma Criação. Mas criação de quê? De qüididades desconhecidas, de ocasiões, de substratos? Não, sem dúvida alguma; mas de coisas acessíveis aos sentidos. Cumpre que concilieis isto com as vossas teorias, se esperais que com elas me reconcilie eu próprio.

H. Ao que estou vendo, podeis atacar-me com as minhas próprias armas.

F. E depois, pelo que toca à "existência absoluta": há nada mais inane do que tal noção? É algo tão abstrato e ininteligível, que francamente confessastes já que não sois capaz de a conceber, e muito menos de alguma coisa explicar por ela. Mas, dando de barato que a matéria existe, e que a noção de existência absoluta seja algo tão claro como a própria luz: soube-se acaso alguma vez que aumentasse a credibilidade da Criação? Mais ainda: não ministrou ela aos ateístas e aos infiés de todos os séculos os mais plausíveis dos argumentos com que impugnaram a Criação? Que uma substância corpórea, com existência absoluta, sem as mentes dos espíritos, pudesse ter sido produzida do nada pela mera vontade de um Espírito, foi tido como *tão fora de toda* razão, como tão impossível, como tão absurdo, que não só os mais célebres entre os autores antigos, mas até modernos e cristãos, pensaram a matéria como coeterna com Deus. Enfeixai agora quanto fica dito, e julgai se o materialismo predispõe os homens a receberem a crença na criação das coisas.

H. Reconheço que pendo para a negativa. Esta contradita quanto à *Criação* é a última das que podiam ocorrer-me ao espírito; e cumpre-me convir em que lhe destes resposta, de maneira

tão satisfatória como a tudo mais. Só resta agora que logreis vencer uma inexplicável repugnância que encontro em mim a respeito das teses que defendeis.

F. Quando um homem é impelido, sem que ele saiba por que, para uma certa solução de determinado problema, pensais possível que seja outra coisa senão o resultado do preconceito, o qual nunca deixa de ser companheiro das doutrinas velhas e radicadas? E não posso negar, a tal propósito, que a crença na realidade da matéria tem gozado de preferência sobre a opinião contrária no meio das pessoas instruídas.

H. Parece que sim, confesso-o.

F. Ora, para equilibrar esse peso do preconceito, lancemos no outro prato da balança as vantagens da crença no imaterialismo, tanto por aquilo que à religião concerne como pelo que diz respeito à ciência humana. A existência de um Deus e a incorruptibilidade da alma, esses dois grandes artigos da religião, não resultam provados com a mais clara evidência? Quando digo aí "a existência de um Deus", eu não pretendo significar com isso uma causa obscura e geral das coisas, da qual não temos concepção alguma — senão sim que *Deus* no sentido próprio de tal palavra: um ser cuja espiritualidade, onipresença, providência, onisciência, poder infinito, bondade [40] são coisas tão bem manifestas como o é a existência dos objetos sensíveis, dos quais (sem embargo das argumentações falazes e dos afetados escrúpulos da gente cética) não temos mais razão para duvidar do que para duvidar da existência do nosso ser. Depois, por aquilo que concerne à ciência humana: no campo da filosofa natural, a que complicações, a que obscuridades, a que contradições impeliu os homens a crença na realidade da matéria! Já nada dizendo sobre as discussões inúmeras que se levantam acerca da sua extensão, continuidade, homogeneidade, peso, divisibilidade, etc. — não têm eles pretendido explicar as coisas pela ação de corpos sobre outros corpos, conformemente às leis do movimento? e, no entanto, está em sua mão o compreender de fato como é que um corpo pode mover outro corpo? E ainda, admitindo que a noção de coisa inerte não é fácil de conciliar com a noção de causa, e que não há outrossim dificuldade alguma em conceber de que maneira é que um acidente é suscetível de passar de um corpo a outro, puderam conseguir a produção mecânica de um corpo animal ou vegetal com o seu acervo de teorias forçadas e as suas extravagantes suposições? Por meio das leis do movimento podem eles acaso explicar os sons, os sabores, os cheiros, ou então o curso regular das coisas? Dizei-me se acaso pelos princípios físicos se explicou o concurso, o harmonioso plano das partes até mais inconsideráveis do universo? E, por outro lado, se abandonarmos a matéria e as causas corpóreas, para admitirmos a eficiência de uma Mente perfeita, não se tornam fáceis e inteligíveis todos os efeitos da natureza? Se os fenômenos são só *idéias,* notai bem que Deus é *espírito,* mas que a matéria, por seu lado, é um ser ininteligente e impercepcionante. Se revelam um poder ilimitado na sua causa — vede que Deus é ativo e onipotente, ao passo que a matéria é uma massa inerte. Se a ordem, a regularidade, a utilidade que neles se descobrem não podem ser admiradas em bastante grau — Deus é infinitamente sábio e previdente, e a matéria, pelo contrário, destituída de todo desígnio e de todo plano. Eis grandes vantagens pelo que respeita à *física.* Deixo de lado a consideração de que os homens, quando só concebem uma Divindade longínqua, propendem à negligência nas ações *morais,* ao passo que se tornariam muito mais cautelosos se acaso a considerassem como imediatamente presente e como tendo atuação sobre as suas mentes sem ser

[40] Supomos haver um salto enormíssimo entre a função desempenhada pela Divindade no decurso da exposição da doutrina de Berkeley (função que foi, por que assim o digamos, a de um como armazém distribuidor de sentires, dirigido por uma vontade puramente arbitrária) e os dons de espiritualidade, infinitude, bondade, os caracteres de providência e de onisciência que nesta passagem se lhe atribuem. O mundo da concepção berkeleiana não é estruturado por uma *inteligência* autêntica — quer seja nas mentes das criaturas finitas, quer seja na mente do próprio Deus berkeleiano — todas reduzidas a uma consciência *sensível,* a um sujeito sentinte. Em tais condições, como é que a psique do homem de Berkeley (que não passa de um mero receptor de sentires) concebe esse Deus de espiritualidade infinita? Se não estamos em erro, os caracteres espirituais atribuídos a Deus não têm com a doutrina a menor relação, e são-lhe concedidos de maneira arbitrária.

por intermédio da tal matéria, ou causas segundas e impensantes [41]. Analogamente na *metafísica.* Quantas dificuldades sobre a entidade em abstrato, sobre as formas substanciais, sobre os princípios hilárquicos, sobre as naturezas plásticas, sobre as substâncias e os acidentes, sobre o princípio de individuação, sobre a possibilidade de a matéria pensar, sobre a origem das idéias, sobre como é possível a atuação recíproca de duas substâncias entre si independentes e com tão grande diferença desde uma à outra como são o *espírito* e a *matéria* — quantas dificuldades, ia eu dizendo, quantas perquisições que não têm fim acerca desses pontos e de mil outros análogos nos é dado evitar pela simples hipótese de que só há os espíritos e as idéias! A própria ciência da matemática se torna mais clara e consideravelmente mais fácil com só desembaraçarmos o seu caminho da existência absoluta das coisas extensas — já que, nela, os paradoxos que são mais perturbantes, as mais intrincadas das especulações são aquelas que tiram a sua origem da infinita divisibilidade da extensão finita — a qual depende daquele pressuposto [42]. Que necessidades temos, porém de insistir nas ciências particulares? Pois não é a oposição de toda ciência — a mania dos antigos e modernos céticos — inteiramente construída sobre esse alicerce? E podeis aduzir um só argumento em contra da realidade das coisas corpóreas, ou a favor da profunda e confessada ignorância a respeito da natureza dessas mesmas coisas, que não suponha consistir a realidade delas na sua absoluta existência exterior [43]? A essa hipótese é que devem seu peso aquelas objeções que é costume tirar da mudança de cor do pescoço de um pombo ou da aparência angulosa que tem o remo na água. Mas estas objeções, e outras análogas, todas imediatamente se desvanecem se nós desistirmos de manter a existência de originais absolutos e exteriores, e colo-

[41] Bergson, que unia uma índole intelecutal muito dominada pelas imagens à adoção de uma psicologia-da-inteligência sujeita também ao imagético (adoção que explica, em nosso entender, o anti-intelectualalismo das suas teses), pensava que na base de qualquer filosofia há sempre uma intuição que é muito simples, com uma imagem mediatriz correspondente — imagem "que obsidia, inapercebida porventura, o espírito do filósofo, que o segue como a sua sombra através dos giros e regiros do seu pensamento, e que, se não é a própria intuição, dela se aproxima mais que a expressão conceptual, necessariamente simbólica, à qual a intuição deve recorrer para ministrar explicações". Opina ainda que, se é em conceitos que o sistema se desenvolve, é numa imagem que ele se contrai quando o empurramos para a intuição, donde desce: pois que, se quisermos ultrapassar a imagem, subindo mais acima do que ela, recaímos necessariamente sobre conceitos mais vagos, mais gerais ainda, do que aqueles de que nós partíramos à procura da imagem e da intuição. Pois bem. Essa imagem dominadora, em Berkeley, seria a da visão da matéria como uma delgada película transparente situada entre o homem e Deus. A película mantém-se transparente enquanto os filósofos se não ocupam dela, e então Deus mostra-se através; porém, logo que os metafísicos lhe tocam, ou até o senso comum enquanto metafísico, imediatamente a película se despule e se torna espessa, adquire opacidade e forma um diafragma, porque certas palavras, como as de substância, força, extensão abstrata, etc., se insinuam por detrás dela e aí se depositam como camada de pó, impedindo-nos de enxergar Deus por transparência. Tal afirma Bergson. É galante a idéia; mas parece-me que demonstra, acima de tudo, a imensa tirania que exercia a imagem na atividade mental do filósofo francês. (V. *L'Intuition Philosophique,* no volume *La Pensée et le Mouvant,* p. 135 e seg.) Preso na gaiola do pensar imagético, o mesmo Bergson acusou o entender de realizar a substituição das imagens móveis por uma simples sucessão de imagens imóveis, como são as do filme cinematográfico: mas o que a inteligência verdadeiramente faz é, sim, substituir essa imagem móvel pela *lei* matemática do seu mover-se, pela *relação* constante, pela Forma platônica (igualmente válida para todas as posições), passando do sensível ao inteligível. Nunca Bergson definiu o intelecto por aquilo que verdadeiramente o caracteriza, e que não é a imagem nem o conceito genérico, derivado da imagem, mas sim o poder de criar relações.

[42] Para o idealista, que admite a tese da idealidade do espaço, a infinita divisibilidade do mesmo espaço reduz-se a que o espírito reconhece em si próprio a capacidade de repetir indefinidamente o mesmo ato mental de dividir. Esta dificuldade e outras análogas apresentam-se como obstáculos insuperáveis *numa filosofia* da imagem e da passividade da mente, mas não numa doutrina da atividade do intelecto, que define os objetos do pensar humano pelas operações mentais que lhes dão nascença.

[43] Apresentam-se contrários à filosofia de Berkeley, quanto à existência absoluta do objeto físico, além dos realistas (que crêem, à maneira de Hilas, na existência absoluta da matéria), também os pensadores idealistas, que, considerando o objeto físico como sendo relativo a uma mente (como pensa Berkeley), ponderam que a mente em relação à qual a dita matéria é relativa não é a mente passiva do empirismo, a psique de consciência meramente *sensível,* o sujeito *sentinte* (como esse que se topa na doutrina de Berkeley), senão que uma mente *intelectual* e ativa, um sujeito *pensante,* capaz de tender para um pensar objetivo, dessubjetivado, desantropocentrizado, ou (se de tal modo me posso eu exprimir) uma mente que cria o seu próprio objeto graças à intervenção de Formas platônicas, pela atividade do juízo e da relacionação, e que define o sentido de cada uma das Formas pela função que exerce no sistema delas, como nota na melodia do seu conjunto.

carmos nas idéias a realidade das coisas — idéias flutuantes e variáveis, sem dúvida alguma, mas que não variam, no entanto, ao acaso, e sim numa ordem fixa, que é a da natureza. Nisso, com efeito, consiste a constância e verdade das coisas, que nos dá a segurança no tráfego da vida, e que distingue aquilo que é *real* das visões irregulares da fantasia [44].

H. Concordo com tudo o que acabais de dizer-me, e confesso que nada há que mais pudesse inclinar-me a adotar a doutrina que me tendes exposto do que as vantagens que vejo que lhe estão ligadas. Sou por natureza um preguiçoso, e o conhecimento ficaria simplificadíssimo. Quantas dúvidas, quantas hipóteses, quantos labirintos recreatórios, quantos terreiros de disputação poderiam de fato ser evitados pela simples noção do *imaterialismo!*

F. Resta alguma coisa por fazer ainda? Prometestes (como estareis lembrado) adotar a opinião que depois de exame se revelasse como mais acorde com o senso comum e como mais distanciada do ceticismo. Ora, tal opinião (como já confessastes) é a que nega a matéria, ou existência absoluta das coisas corpóreas. Mas não é tudo ainda: demonstramos tal opinião por diferentes modos, demo-nos a considerá-la sob diversas luzes, seguimo-la através das conseqüências várias, desfizemos as objeções que lhe é possível opor. Pode haver maior prova de que é verdadeira? Ou será porventura coisa possível que tenha todas as marcas de uma opinião verdadeira, e que seja falsa?

H. Por enquanto, declaro-me satisfeito sem a menor reserva. Mas que segurança me é possível ter de que continuarei de futuro a concordar convosco, a dar à vossa tese a mesma inteira anuência, e que não virá a surgir deste momento em diante qualquer outra objeção ou dificuldade nova, em que não pensei por agora?

F. Dizei-me, Hilas: nos outros casos, demonstrado com evidência um certo ponto, usais sobrestar na vossa adesão por causa das dificuldades e objeções possíveis a que ele porventura se achará exposto? Pois as dificuldades que são atinentes à doutrina das quantidades incomensuráveis, ou as relativas ao ângulo de contato, ou as que nos deparam as assíntotas das curvas são suficientes para vos fazer resistir às demonstrações da matemática? Ou deixais de crer na Providência Divina porque pode haver umas certas coisas que não vedes maneira de conciliar com ela? Se comporta dificuldades o imaterialismo, ele apóia-se ao mesmo tempo em provas diretas e evidentes. Mas da existência da matéria é que se nos não oferece nem a mínima prova, ao passo que se levantam em contrário dela objeções numerosas e insuperáveis... Onde se acham, todavia, as formidáveis dificuldades em que vós insistis? Ai de nós! Não sabeis o que são, nem onde é que elas estão, são algo que se poderá apresentar mais tarde, possivelmente. Se é isso um pretexto suficiente para vos impedir de dar um completo assenso, nunca o concedereis a proposição alguma, por muito liberta de exceções que ela seja, por muito claramente e muito solidamente que vos seja dada a demonstração respectiva.

H. Convencestes-me, Filonous.

F. Bem; e agora, a fim de vos armar contra objeções futuras, tende tão-só em mente o seguinte: aquilo que vale de maneira igual contra duas opiniões contraditórias não pode provar

[44] *Idéias flutuantes* e variáveis, diz aqui Berkeley: mas que variam numa ordem fixa, acrescenta ele. O grande proclamador da fluência de tudo, como é bem sabido, foi o grego Heráclito. Ora, aparecem por vezes vulgarizadores pseudo-cultos, a dizer ao público que a doutrina platônica sustenta o oposto da opinião de Heráclito. Erro completo. A tese de Platão não é a negação do fluir (que ela sempre admitiu em relação ao sensível), mas a afirmação do indispensável complemento do fluir para que sejam possíveis a previsão e a ciência. Se o fluir do mundo fosse absoluto e total, sem nenhum invariante, um genuíno saber seria de todo impossível, já que uma asserção verdadeira agora deixaria de o ser um momento após. Portanto, para que sejam possíveis a previsão e a ciência deverá haver algo que não varie, sem embargo da fluência do percepcionado. Ora, verificamos que a ciência é de fato possível: logo, impõe-se-nos a convicção de que os invariantes existem, ou sejam Formas que se mantêm estáveis através do fluxo dos aspectos sensíveis. Esses invariantes não são substâncias, mas sim relações; e se acaso Platão revertesse à vida, veria nas equações da geometria analítica, nas da física matemática, nas *leis* da ciência os mais típicos exemplos do que designou por "Formas". Há variação contínua nos nossos sentires, no "mundo sensível": mas mantém-se um sistema de relações permanentes, que é como que um Cosmos inteligível e lúcido, imanente ao mundo do acontecer fenomênico (não separado dele, mas imanente a ele). Por seu lado, a "ordem fixa da natureza", que encontramos aqui neste passo de Berkeley, não é nele um algo que a inteligência concebe, transparente à Razão, um sistema inteligível de Formas matemáticas, mas sim um decreto arbitrário de Deus.

contra nenhuma delas. Sempre que uma dificuldade vos ocorre ao espírito, experimentai se lhe podereis encontrar saída adentro da hipótese dos *materialistas*. Não vos iludais com palavras: sondai, sim, o vosso próprio pensar. E se lhe não virdes solução mais fácil por meio do auxílio do *materialismo* — ela não pode, evidentemente, ser uma objeção contra o *imaterialismo*. Se houvésseis procedido segundo esta regra, teríeis poupado, provavelmente, a abundância de trabalho de me fazer objeções; por isso que, de todas as dificuldades que vos ocorreu opor-me, desafio-vos a que me mostreis uma só que seja que possa ser explicada pela matéria; digo mais: uma que não seja mais ininteligível ainda com essa suposição do que sem supor a matéria, e cujo depoimento, por conseguinte, lhe não seja mais contrário do que favorável. Cumpre que considereis, em cada um dos casos, se com efeito a dificuldade procede aí da não-existência da matéria. Se não procede poderíeis argüir contra a Providência Divina com a infinita divisibilidade da extensão, com o mesmo motivo que com tal dificuldade contra a verdade do imaterialismo. E se bem vos lembrardes, estou em crer que achareis que foi por vezes o caso (se é que sempre o não foi) na discussão que tivemos. Releva outrossim que tomeis cautela em não argumentar sobre petições de princípio. Tende-se a dizer que as substâncias incógnitas devem ser consideradas como coisas reais, mais do que as idéias das nossas mentes (quem, no entanto, dirá que essa substância impensante externa pode concorrer como causa ou instrumento para que se dê a produção das nossas idéias?). Ora, não é verdade que pensar assim pressupõe a existência de substâncias externas, e que isso de pressupor a existência delas é o mesmo que admitir o que está em dúvida? Deveis no entanto, acima de tudo, guardar-vos bem do vulgar sofisma a que se dá o nome de *ignoratio elenchi*. Não poucas vezes falastes vós como se de fato cuidásseis que o que eu sutentava era a não-existência das coisas sensíveis, quando na verdade não há aí ninguém com mais plena convicção da existência delas, ao passo que sois vós quem duvida que existam; deveria antes dizer que quem positivamente as nega. Tudo que é visto, tateado, ouvido ou percepcionado pelos sentidos de qualquer maneira é um ser real pelos meus princípios: mas não pelos vossos. Lembrai-vos de que a matéria pela qual combateis é uma qualquer coisa desconhecida (se é que se lhe pode chamar "qualquer coisa"), de todo despojada de qualidades sensíveis, que não pode ser percepcionada pelos nossos sentidos nem tampouco apreendida pela nossa mente. Lembrai-vos, digo, que ela não é nunca um objeto que é duro ou mole, ou quente ou frio, ou azul ou branco, ou redondo ou quadrado, etc., etc. Pois todas estas coisas afirmo eu que existem. Nego porém que a sua existência se distinga do serem percepcionadas, ou que existam fora de uma mente qualquer. Pensai nestes pontos; atentai bem neles; tende-os sempre em vista. Se assim não fizerdes, não entendereis o problema; sem isso, as vossas objeções errarão sempre o alvo; e, em vez de acertarem nas opiniões que eu tenho, pode ser que se dirijam mas é para as vossas, como mais de uma vez sucedeu de fato.

H. Devo reconhecer, Filonous, que nada se me afigura que contribuísse para me não permitir concordar convosco do que essa tal incompreensão do verdadeiro assunto, do que esse engano sobre a questão. O que supus à primeira vista foi que quando negáveis a matéria negáveis as coisas que se tateiam e vêem; refletindo no caso, todavia, acho que não há motivo para se julgar tal coisa. Não vos parece, no entanto, que se poderia conservar a palavra *matéria*, aplicando-a para designar as coisas sensíveis? Cuido possível proceder desse modo sem nada se mudar na opinião que tendes: e seria esse o melhor processo de reconciliar com ela umas tantas pessoas, as quais sofreriam maior abalo com uma inovação nas palavras que nas opiniões.

F. Da melhor vontade. Conservai pois essa palavra *matéria*, e aplicai-a aos objetos dos sentidos, se assim vos agrada: contanto que lhes não deis subsistência que se distinga do serem percepcionadas. Por causa de uma simples expressão não irei decerto discutir convosco. *Matéria* e *substância material* são palavras introduzidas pelos filósofos; e, usadas da forma como eles as usam, implicam uma espécie de indepedência, ou de uma subsistência que é algo distinto do serem percepcionadas por uma mente; mas as pessoas do vulgo não as empregaram nunca; ou, se acaso o fizeram, foi só para significarem por meio delas os objetos imediatos dos sentidos. Poderemos crer, por conseguinte, que durante o tempo em que foram mantidos os nomes das coisas particulares, e mais alguns termos como *sensível, substância, corpo tecido* ou *estofo*, ou *recheio das coisas*, não é de esperar que a palavara *matéria* seja introduzida na linguagem do vulgo. E parece que nas

discussões filosóficas o melhor arbítrio seria evitá-la, já que coisa alguma, provavelmente, tem favorecido e reforçado mais a depravada tendência para o *ateísmo* do que o uso desse termo geral e confuso.

H. Bem, Filonous: pois que me resolvi abandonar enfim a noção de uma substância que é exterior à mente — de uma substância impensante —, estou em que não deveis negar-me o direito de usar a meu gosto da palavra *matéria,* aplicando-a a uma coleção de qualidades sensíveis que não têm substância senão na mente. Reconheço de bom grado que em sentido estrito não existe outra substância senão o *espírito.* Mas tanto me acostumei à palavra *matéria,* que não atino maneira de me desfazer do termo. Isso de se dizer que não há matéria é ainda coisa que me produz engulhos. Diga-se porém: "não existe matéria, se por *matéria* se designa uma substância impensante, que tem existência sem ser na mente; mas se se entende por *matéria* uma coisa sensível, cujo ser consiste na percepção respectiva, então realmente a matéria existe": pois esta distinção dá à proposição outro jeito, e pouca dificuldade sentirão os homens em chegar a admitir as noções que tendes, se desta maneira lhas propuserem. Porque, ao cabo de contas, a controvérsia em torno da noção de matéria, no sentido estrito, dá-se exclusivamente entre vós e os filósofos — cujos princípios (deverei confessá-lo) estão longe de se apresentarem tão naturais como os vossos, ou tão de acordo com o senso comum, ou com a Sagrada Escritura. Os homens só desejam, ou só evitam as coisas naquela medida em que elas concorrem — ou em que parecem fazê-lo — para a sua felicidade ou para a sua miséria. Porém a felicidade ou a miséria, a alegria ou a tristeza, o prazer ou a dor — que têm que fazer com a existência absoluta, ou com as entidades incógnitas, abstraídas de toda relação com nós outros? É evidente que as coisas só logram interessar-nos enquanto agradáveis ou desagradáveis para nós; e só podem agradar-nos ou desagradar-nos uma vez que sejam percepcionadas. Portanto, para além disso não nos dizem respeito; para além, vós as deixais onde quer que se encontrem. Todavia, há na vossa doutrina qualquer coisa nova. Já não penso, claríssimo está, como pensam os filósofos; mas também não de todo como pensa o vulgo. A este respeito, desejaria conhecer a minha situação exata; mais precisamente: o que acrescentastes ou alterastes, nas minhas antigas opiniões.

F. Não tenho pretensão alguma a ser um fautor de doutrinas novas. Só o de unificar é que é o meu esforço, e o de fazer ver a uma luz mais clara essa mesma verdade que se repartiu até hoje entre os homens do vulgo e os filósofos; opinando aqueles que as coisas reais são as que imediatamente percepcionamos, e sustentando estes que são idéias as coisas imediatamente percepcionadas — idéias que existem tão-só na mente. Pois tratai de juntar estas duas noções, e tereis a substância do que eu afirmo.

H. Durante muito tempo desconfiei dos sentidos. Ao que então me parecia, via todas as coisas como que a uma luz ofuscante, ou através de vidros que as deformavam. Mas eis que os vidros me foram tirados, e entra-me pelo intelecto uma nova luz. Muito claramente me convenço agora de que vejo todas as coisas em suas formas nativas, e já me não preocupa a sua natureza incógnita, a sua existência absoluta. Aqui tendes o estado em que ao presente me encontro — se bem que na verdade não compreenda ainda, de maneira completa, o percurso do caminho que me levou a ele. Vós edificais sobre os mesmos princípios de que se servem os acadêmicos e os cartesianos, e ainda outras seitas semelhantes a essas; e por longo tempo se me afigurou a mim que sustentáveis o ceticismo filosófico deles; no final, todavia, as conclusões a que vós chegais são diretamente opostas às suas.

F. Reparai, Hilas, nessa fonte de além. Em coluna redonda, ergue-se o repuxo até certa altura; nesse nível fraciona-se e já recai sobre o tanque: mas tanto à subida como à descida se conforma a água com uma mesma lei, que vem a ser o princípio da gravitação. De maneira análoga, aqueles princípios que à primeira vista nos impelem o espírito para o ceticismo — quando levados até certo ponto reconduzem os homens ao senso comum.

DAVID HUME

INVESTIGAÇÃO SOBRE O ENTENDIMENTO HUMANO

Tradução de LEONEL VALLANDRO

SEÇÃO I

Das Diferentes Espécies de Filosofia

1. A filosofia moral, ou ciência da natureza humana, pode ser tratada de duas distintas maneiras, cada uma das quais tem o seu mérito particular e pode contribuir para o entretenimento, a instrução e a reforma da humanidade. Uma delas considera o homem, acima de tudo, como nascido para agir e como sendo influenciado em suas decisões pelo gosto e pelo sentimento; buscando este objeto e evitando aquele outro de acordo com o valor que parecem possuir e com a luz sob a qual se apresentam. Como se admite que a virtude é de todos os objetos o mais valioso, esta espécie de filósofos a pinta com as cores mais atraentes, pedindo emprestadas todas as flores da poesia e da eloqüência e versando o seu assunto de maneira fácil e clara, a mais talhada para encantar a imaginação e cativar as afeições. Escolhem as observações e exemplos mais notáveis da vida ordinária, colocam os caracteres opostos no devido contraste e, aliciando-nos para os caminhos da virtude com visões de glória e de felicidade, dirigem-nos os passos ao longo desses caminhos com os mais sólidos preceitos e os mais ilustres exemplos. Fazem-nos *sentir* a diferença entre o vício e a virtude; excitam e regulam os nossos sentimentos; e, se logram inclinar nossos corações para o amor da probidade e da verdadeira honra, pensam ter alcançado plenamente o objetivo dos seus esforços.

2. A outra espécie de filósofos encara o homem mais como um ser racional do que como um ser ativo, e antes procura formar-lhe o entendimento do que cultivar-lhe os costumes. Para eles, a natureza humana é um objeto de especulação; e a examinam detidamente a fim de encontrar os princípios que regem nosso entendimento, excitam nossos sentimentos e nos levam a aprovar ou censurar este ou aquele objeto, esta ou aquela ação ou linha de conduta. Aos seus olhos, é um desdouro para toda a literatura o fato de a filosofia não haver fixado até hoje de modo incontrovertível os fundamentos da moral, do raciocínio e da crítica, e continue a falar eternamente sobre a verdade e a falsidade, o vício e a virtude, a beleza e a fealdade, sem poder determinar a origem dessas distinções. Na prossecução de sua árdua empresa não se deixam desalentar por nenhuma dificuldade, mas, partindo dos exemplos particulares para os princípios gerais, levam sempre avante as suas investigações em busca de princípios mais gerais ainda, e não se dão por satisfeitos enquanto não chegam àqueles princípios primeiros que, em cada ciência, forçosamente delimitam a curiosidade humana. Se bem que as suas especulações pareçam abstratas e mesmo ininteligíveis aos leitores comuns, o que eles têm em mira é a aprovação dos sábios e instruídos; e consideram-se suficientemente compensados de uma vida inteira de trabalho quando vêm a descobrir algumas verdades ocultas que possam contribuir para a instrução da posteridade.

3. É certo que a filosofia fácil e clara conta com a preferência da humanidade em geral contra a filosofia exata e abstrusa; e será recomendada por muitos, não só como mais agradável, mas também como mais útil do que a outra. Ela se encaixa melhor na vida comum; molda o coração e os afetos, e, tocando nos princípios da conduta humana, reforma-a e aproxima-a do modelo de perfeição que essa filosofia descreve. A filosofia abstrusa, pelo contrário, baseada como é numa disposição da mente que não pode exercer-se nos negócios e na ação, desvanece-se quando o filósofo abandona a sombra para mostrar-se à luz do dia; e dificilmente os seus princípios conservarão qualquer influência sobre a nossa conduta e comportamento. Nossos sentimentos, o tumulto de nossas paixões, a veemência de nossos afetos dissipam-lhe todas as conclusões e reduzem o filósofo profundo ao nível de um simples plebeu.

4. Deve-se também confessar que a mais durável, assim como a mais justa das famas, tem

cabido em quinhão à filosofia fácil, e até agora os raciocinadores abstratos só gozaram de uma reputação momentânea, graças ao capricho ou à ignorância de sua época, mas conseguiram manter o seu renome junto a uma posteridade mais eqüitativa. A um filósofo profundo é fácil cair em erro nos seus raciocínios sutis; e um erro gera necessariamente outro, enquanto ele continua a deduzir as suas conseqüências e não recua diante de nenhuma conclusão, por mais insólita que pareça e por mais que contradiga a opinião popular. Mas o filósofo que não tem outro propósito senão representar o senso comum da humanidade com cores mais belas e mais atraentes, quando porventura cai em erro, não dá outro passo mais longe; e, renovando o seu apelo ao senso comum e aos sentimentos naturais, volta ao caminho certo e assim se resguarda contra toda ilusão perigosa. A fama de Cícero floresce ainda hoje, mas a de Aristóteles decaiu por completo. La Bruyère transpõe os mares e conserva ainda a sua reputação, enquanto a glória de Malebranche se confina dentro dos limites de sua nação e de sua época. E Addison será, talvez, lido com prazer quando Locke estiver completamente esquecido.

O puro filósofo é um personagem que o mundo em geral não acolhe muito bem, por julgar que ele não contribui nada para o proveito ou o prazer da sociedade; enquanto ele, por seu lado, vive afastado do contato humano, absorvido em princípios e idéias não menos alheios à compreensão humana. O simples ignorante, por sua vez, é mais desprezado ainda; e não há sinal mais certo de uma natureza rude do que não mostrar, numa época e numa nação em que florescem as ciências, o menor gosto por essas nobres ocupações. Supõe-se que o tipo mais perfeito se encontre no meio caminho entre esses dois extremos, dando provas de igual capacidade e gosto pelos livros, pela sociedade e pelos negócios; mostrando na conversa esse discernimento e delicadeza que decorrem das belas-letras; e, nos negócios, essa probidade e exatidão que são o resultado natural de uma justa filosofia. Para difundir e cultivar um caráter dotado de tantas perfeições, nada pode ser mais útil do que as composições na maneira e estilo fácil, que não esmiúcem por demais a vida, não exijam excessiva aplicação e isolamento para serem compreendidas, e façam voltar o estudante para o meio dos homens cheio de sentimentos nobres e sábios preceitos, aplicáveis a todas as contingências da vida humana. Essas obras têm o dom de tornar a virtude amável, a ciência agradável, a companhia instrutiva e a solidão interessante.

O homem é um ser dotado de razão e, como tal, recebe da ciência o seu alimento e nutrição própria. Mas tão estreitos são os limites do entendimento humano, que pouca satisfação se pode esperar neste particular, quer da certeza, quer da extensão das aquisições. O homem é um ser sociável não menos que um ser racional, mas nem sempre pode desfrutar de uma companhia agradável e divertida ou conservar o mesmo gosto por ela. O homem é também um ser ativo, e esta disposição, assim como as várias necessidades da vida humana, o levam forçosamente a cultivar algum negócio ou ocupação. O intelecto, porém, exige um certo lazer e não pode aplicar-se constantemente às preocupações e à indústria. Dir-se-ia, pois, que a natureza apontou um gênero misto de vida como o mais adequado à raça humana e secretamente a advertiu para que não se deixasse levar longe demais por nenhuma dessas disposições, ao ponto de ficar incapacitada para outras ocupações e entretenimentos. Cultiva tua paixão pela ciência, diz ela, mas que tua ciência seja humana e tenha aplicação direta à ação e à sociedade. Quanto ao pensamento abstruso e às investigações profundas, eu os proíbo e os castigarei severamente com a cismadora melancolia que eles provocam, com a interminável incerteza de que nunca te poderá livrar, e com a fria acolhida que terão tuas pretensas descobertas quando as quiseres comunicar. Sê filósofo, mas, em meio de toda a tua filosofia, não te esqueças de ser homem.

5. Se a humanidade em geral se contentasse em preferir a filosofia fácil à abstrata e profunda, sem no entanto condenar ou desprezar esta última, talvez não fosse mau acomodar-se a essa opinião geral e deixar que cada um se entregasse sem oposição ao seu gosto e sentimento. Mas, como essa atitude é levada muitas vezes ao extremo de rejeitar absolutamente todos os raciocínios profundos, ou aquilo que se costuma chamar *metafísica,* passaremos agora a considerar que razões se podem justificadamente aduzir em favor desta.

Podemos observar, de início, que uma vantagem considerável da filosofia exata e abstrata são os serviços que presta à filosofia fácil e humana; pois esta, sem a primeira, jamais pode atingir

um grau suficiente de exatidão em suas opiniões, preceitos ou raciocínios. As belas-letras não são mais do que quadros da vida humana em várias atitudes e situações; e nos inspiram diferentes sentimentos, de louvor ou censura, admiração ou ridículo, segundo as qualidades do objeto que nos colocam diante dos olhos. Estará mais capacitado para obter êxito nessa empresa o artista que, além de um gosto delicado e de uma apreensão rápida, possuir o conhecimento minucioso da textura interna e das operações do entendimento, dos efeitos das paixões e das várias espécies de opinião que discriminam entre o vício e a virtude. Por mais penosa que possa parecer essa busca ou investigação interior, ela se torna de certo modo necessária para os que aspiram a descrever com êxito as aparências exteriores e visíveis da vida e dos costumes. O anatomista põe diante de nossos olhos os mais horrendos e desagradáveis objetos; mas sua ciência é útil ao pintor, mesmo na delineação de uma Vênus ou de uma Helena. Ao mesmo tempo que emprega as cores mais ricas da sua arte e dá às suas figuras o ar mais gracioso e sedutor, o artista não pode esquecer a estrutura interna do corpo humano, a posição dos músculos, a articulação dos ossos e o uso e figura da cada parte ou órgão. A exatidão é sempre proveitosa à beleza e o raciocínio justo ao sentimento delicado. Seria vão pretendermos exaltar um ao mesmo tempo que depreciamos o outro.

Além disso, podemos observar que em toda arte ou profissão, inclusive aquelas que mais de perto interessam à ação e à vida, um certo espírito de exatidão, como quer que tenha sido adquirido, as torna mais perfeitas e mais úteis aos interesses da sociedade. E, embora os filósofos vivam longe das ocupações comuns, o gênio da filosofia, quando cultivado com zelo por um regular número de homens, não poderá deixar de se difundir gradualmente pela sociedade inteira e comunicar esse espírito de correção a todas as artes e misteres. O político se tornará mais previdente e sutil na subdivisão e equilíbrio do poder; o advogado introduzirá mais método e princípios mais apurados em seus raciocínios; e o general porá mais regularidade em sua disciplina e será mais cauteloso em seus planos e operações. A estabilidade dos governos modernos em confronto com os antigos e a exatidão da moderna filosofia têm melhorado e provavelmente continuarão a melhorar por gradações semelhantes.

6. Ainda que não houvesse outra vantagem a colher desses estudos além da satisfação de uma curiosidade inocente, eles não mereceriam ser desprezados, porquanto nos oferecem um dos poucos prazeres seguros e inofensivos que são concedidos à natureza humana. O caminho mais suave e pacífico da vida humana segue pelas avenidas da ciência e da instrução; e todo aquele que for capaz de remover algum obstáculo nesse caminho ou de abrir alguma perspectiva nova deve ser considerado como um benfeitor da humanidade. E, embora esses estudos possam parecer árduos e fatigantes, com certas mentes sucede o mesmo que com certos corpos que, dotados como são de uma saúde vigorosa e exuberante, requerem um exercício severo e encontram prazer numa coisa que à maioria dos homens se afigura árdua e trabalhosa. De resto, a obscuridade não é menos dolorosa para o intelecto do que para os olhos; mas extrair luz da obscuridade, por mais trabalho que custe, deve necessariamente encher-nos de deleite e júbilo.

No entanto, objeta-se que essa obscuridade da filosofia profunda e abstrata não só é penosa e fatigante, mas também uma fonte inevitável de incerteza e erro. Nisto reside, com efeito, a mais plausível e justa objeção contra uma parte considerável da metafísica: a de que ela não é propriamente uma ciência, mas, ou decorre dos infrutíferos esforços da vaidade humana que pretende penetrar à força em assuntos completamente inacessíveis ao nosso entendimento, ou dos ardis das superstições populares, que, incapazes de defender-se em luta leal, levantam essas barreiras para enredar o adversário e cobrir e proteger a sua própria fraqueza. Expulsos do campo aberto, esses salteadores refugiam-se na floresta e procuram tomar de surpresa todas as vias de acesso desprotegidas do intelecto e apoderar-se delas com o socorro dos temores e preconceitos religiosos. O mais valente antagonista, se se descuida um momento, é levado de vencida. E muitos, por covardia ou insensatez, abrem as portas aos inimigos e os recebem com reverência e submissão, como seus soberanos legítimos.

7. Mas será esta razão suficiente para que a filosofia desista de tais pesquisas e deixe a superstição na posse de seu reduto? Não será mais certo tirar a conclusão contrária e compene-

trar-se da necessidade de levar a guerra aos mais secretos redutos do inimigo? Em vão esperamos que os homens, levados pelas freqüentes decepções, abandonem por fim essas aéreas ciências e descubram a província própria da razão humana. Com efeito, além de muitas pessoas mostrarem um interesse por demais visível em trazer constantemente à baila tais assuntos, o motivo do desespero cego jamais terá um valimento razoável nas ciências, porquanto, por infrutíferas que tenham sido até aqui as tentativas de chegar a uma prova, ainda resta uma esperança de que a diligência, a boa fortuna ou a maior sagacidade das gerações futuras possam fazer descobertas desconhecidas das épocas passadas. Todo gênio aventuroso continuará a ansiar pelo cobiçado prêmio e a sentir-se estimulado ao invés de desencorajado pelos insucessos de seus predecessores, acreditando que a glória de realizar tão alto feito está reservada a ele e a ninguém mais. O único meio de libertar a instrução uma vez por todas dessas questões abstrusas é investigar seriamente a natureza do entendimento humano e mostrar, mediante uma análise exata de seus poderes e capacidade, que ele não se ajusta de modo algum a assuntos tão abstrusos e remotos. Devemos submeter-nos a essa fadiga a fim de vivermos tranqüilos daí em diante, e cultivar a metafísica com algum zelo para destruir as idéias falsas e adulteradas. A indolência, que, para algumas pessoas, oferece uma salvaguarda contra essa filosofia enganosa, é, em outras, sobrepujada pela curiosidade; e o desespero que prevalece em certos momentos deve ceder o lugar a esperanças e expectativas mais risonhas. O raciocínio exato e justo é o único remédio universal, apropriado a todas as pessoas e a todas as disposições; e só ele pode subverter essa filosofia abstrusa e esse jargão metafísico que, misturado à superstição popular, a torna de certo modo impenetrável aos raciocinadores incautos e lhe dá um ar de ciência e de sabedoria.

8. Além dessa vantagem que consiste em rejeitar, após uma pesquisa deliberada, a parte mais incerta e desagradável da instrução, há muitos benefícios positivos que resultam de um exame acurado dos poderes e faculdades da natureza humana. No tocante às operações da mente, é estranho observar que, apesar de nos serem tão íntimas, sempre que se tornam objeto de reflexão parecem envoltas em obscuridade; e não é fácil encontrar as linhas e fronteiras que as separam e distinguem. Os objetos são demasiadamente sutis para manterem durante muito tempo o mesmo aspecto e situação; e devem ser apreendidos num rápido instante, por uma penetração superior derivada da natureza e aperfeiçoada pelo hábito e pela reflexão. E, assim, vem a ser uma parte não insignificante da ciência conhecer simplesmente as diversas operações do intelecto, separá-las umas das outras, classificá-las nas categorias apropriadas e corrigir toda essa desordem aparente que as envolve quando as tomamos como objeto de reflexão e pesquisa. Essa tarefa de ordenar e distinguir, que nenhum mérito tem quando se volta para os objetos exteriores, os objetos de nossos sentidos, cresce de valor quando se dirige para as operações do intelecto, em proporção com a dificuldade e o trabalho que nos impõe. E, se não pudermos ir além dessa geografia moral ou delineação das distintas partes e poderes do intelecto, será pelo menos uma satisfação ir até aí; quanto mais óbvia essa ciência possa parecer (o que em absoluto não é), mais desprezível será estimada a sua ignorância em todos os pretendentes à instrução e à filosofia.

Tampouco poderá restar qualquer suspeita de que essa ciência seja incerta e quimérica, a menos que alberguemos um ceticismo tão extremo a ponto de subverter toda especulação e mesmo toda ação. Não se pode duvidar de que a mente seja dotada de vários poderes e faculdades, de que esses poderes sejam distintos uns dos outros, e o que realmente se apresenta como distinto à percepção imediata deve ser distinguido pela reflexão; e, por conseguinte, de que há uma verdade e uma falsidade em todas as proposições relativas a este assunto, e uma verdade e uma falsidade que não são inacessíveis ao entendimento humano. Há muitas distinções óbvias desta espécie, como por exemplo as que fazemos entre a vontade e o entendimento, entre a imaginação e as paixões, e que toda criatura humana pode compreender; e as distinções mais sutis e mais filosóficas não são menos reais e certas, embora mais difíceis de apreender. Alguns exemplos de sucesso nessas investigações, em especial dentre os mais recentes, podem dar-nos uma idéia mais

justa da certeza e solidez deste ramo de estudo. E reputaremos digno dos esforços de um filósofo dar-nos um sistema verdadeiro dos planetas e ajustar a posição e a ordem desses corpos longínquos, ao mesmo tempo que afetamos desdenhar aqueles que com tanto êxito delineiam as partes da mente, que nos tocam tão de perto?

9. Mas não será de esperar que a filosofia, cuidadosamente cultivada e estimulada pela atenção do público, possa levar ainda mais longe as suas buscas e descobrir, pelo menos em parte, as molas e princípios secretos pelos quais é atuada a mente humana em suas operações? Por muito tempo os astrônomos se haviam contentado em provar, com base nos fenômenos, os verdadeiros movimentos, ordem e grandeza dos corpos celestes; até que por fim surgiu um filósofo que parece, elo mais feliz dos raciocínios, ter também determinado as leis e as forças que governam e dirigem as revoluções dos planetas. Um trabalho semelhante foi realizado no que diz respeito a outras partes da natureza. E não há motivo para desesperarmos de um sucesso igual em nossas pesquisas sobre as faculdades e a economia mental, se as realizarmos com a mesma proficiência e a mesma cautela. É provável que as operações e princípios da mente dependam uns dos outros e que, por outro lado, possam resolver-se num princípio mais geral e mais universal; e antes, ou quem sabe se mesmo depois de uma tentativa cuidadosa, nos será difícil determinar até que ponto podem ser conduzidas essas investigações. É certo que tentativas dessa espécie são feitas todos os dias, mesmo por aqueles que filosofam com mais negligência. E nada pode ser mais necessário do que empreender a tarefa com meticuloso cuidado e atenção, a fim de que, se isso está ao alcance do entendimento humano, possa ser finalmente levado a um feliz acabamento; e, se não, possa ser rejeitado com algum grau de certeza e de confiança. Esta última conclusão não é, sem dúvida, desejável, nem deveria ser adotada com excessiva precipitação. Pois considere-se o quanto uma tal suposição detrairia do valor e da beleza dessa espécie de filosofia! Os moralistas, quando consideram a imensa multidão e diversidade daquelas ações que excitam a nossa aprovação ou o nosso desagrado, costumavam até agora buscar algum princípio comum de que talvez dependesse essa variedade de sentimentos. E, embora tenham por vezes levado a coisa longe demais, no seu afã de encontrar um princípio geral, deve-se no entanto confessar que é bem compreensível essa esperança de encontrar princípios a que se possam reduzir todos os vícios e virtudes. Nem outra coisa têm procurado fazer os críticos, os lógicos e mesmo os políticos, e tampouco se pode dizer que suas tentativas tenham sido completamente infrutíferas, se bem que talvez um tempo mais longo, uma exatidão maior e uma aplicação mais fervorosa possam levar essas ciências a um grau mais alto de perfeição. A renúncia a todas as pretensões dessa espécie pareceria com justiça mais temerária, mais precipitada e dogmática do que a mais audaciosa e afirmativa das filosofias que já tentaram impor os seus crus ditames e princípios à humanidade.

10. Dirão, talvez, que esses raciocínios sobre a natureza humana parecem abstratos e de difícil compreensão; mas isso não quer dizer que sejam falsos. Pelo contrário, não é muito provável que aquilo que até hoje escapou a tantos filósofos sábios e profundos seja muito fácil e evidente. E, por mais trabalho que nos custem essas pesquisas, podemos considerar-nos suficientemente recompensados, não só no que tange ao proveito mas também ao prazer, se por esse meio tivermos aumentado o nosso cabedal de conhecimentos em assuntos de tão magna importância.

Mas como, afinal de contas, o caráter abstrato dessas especulações não as recomenda, mas antes representa uma desvantagem, e como essa dificuldade pode ser talvez superada mercê da diligência e da arte e mediante o afastamento de todo detalhe desnecessário, procuramos, na investigação que segue, lançar alguma luz sobre assuntos cuja incerteza tem até agora desencorajado os sábios e cuja obscuridade tem repelido os ignorantes. Por muito felizes nos daremos se pudermos unir as fronteiras das diferentes espécies de filosofia, reconciliando a investigação profunda com a clareza, e a verdade com a novidade! E ainda mais felizes seremos se, raciocinando de tão fácil maneira, conseguirmos solapar os fundamentos de uma filosofia abstrusa, que até agora só parece ter servido de abrigo para a superstição e de manto para o erro e o absurdo!

SEÇÃO II

Da Origem das Idéias

11. Todos admitirão sem hesitar que existe uma considerável diferença entre as percepções da mente quando o homem sente a dor de um calor excessivo ou o prazer de um ar moderadamente tépido e quando relembra mais tarde essa sensação ou a antecipa pela imaginação. Essas faculdades podem remedar ou copiar as percepções dos sentidos, mas jamais atingirão a força e a vivacidade do sentimento original. O máximo que podemos dizer delas, mesmo quando operam com todo o seu vigor, é que representam o seu objeto de maneira tão viva que *quase* se poderia dizer que os vemos ou sentimos. Mas, a não ser que a mente esteja afetada por uma doença ou pela loucura, nunca podem chegar a um tal diapasão de vivacidade que seja completamente impossível distinguir entre essas percepções. Todas as cores da poesia, por mais esplêndidas, jamais poderão pintar os objetos naturais de tal modo que a descrição seja tomada por uma verdadeira paisagem. O mais vivo pensamento é ainda inferior à mais embotada das sensações.

Podemos observar que uma distinção semelhante vale para todas as demais percepções da mente. Um homem presa de um acesso de cólera é atuado de maneira diversa daquele que apenas pensa nessa emoção. Se me disserem que tal ou tal pessoa está enamorada, eu compreenderei facilmente o que isso significa, e farei uma idéia justa da sua situação, mas nunca poderei confundir essa idéia com as agitações e desordens reais da paixão. Quando refletimos sobre os nossos sentimentos e afeições passados, o nosso pensamento é um espelho fiel e copia com exatidão os objetos; mas as cores que emprega são opacas e esmaecidas em comparação com as de que se revestiam as nossas percepções originais. Não se faz mister um discernimento sutil nem uma cabeça metafísica para marcar a distinção entre eles.

12. Podemos, pois, dividir aqui todas as percepções da mente em duas classes ou espécies, as quais se distinguem pelos seus diferentes graus de força ou vivacidade. As menos fortes ou vivazes são comumente denominadas *pensamentos* ou *idéias*. A outra espécie não tem nome em nossa língua, como em muitas outras, suponho que por não ser necessário para nenhum fim que não fosse filosófico o incluí-las sob um termo ou designação geral. Tomemos, pois, uma pequena liberdade e chamemo-las *impressões*, usando a palavra num sentido algo diferente do usual. Pelo termo *impressão* entendo todas as nossas percepções mais vivazes, quando ouvimos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, desejamos ou queremos. E as impressões distinguem-se das idéias, que são as impressões menos vivazes das quais temos consciência quando refletimos sobre qualquer dessas sensações ou movimentos acima mencionados.

13. À primeira vista, nada parece mais ilimitado do que o pensamento humano, que não só escapa a todo poder e autoridade humana, mas não se restringe sequer aos limites da natureza e da realidade. Formar monstros e ligar formas e aparências incongruentes não custa mais trabalho à imaginação do que conceber os objetos mais naturais e familiares. E, embora o corpo esteja preso a um planeta sobre o qual se arrasta com dor e dificuldade, o pensamento nos pode transportar no espaço de um instante às mais longínquas regiões do universo — e mesmo além do universo, no caos sem fronteiras, em que se diz que a natureza jaz em total confusão. É possível conceber o que nunca foi visto ou ouvido, e não há nada a que não alcance o poder do pensamento, salvo o que implica uma contradição absoluta.

Mas, embora nosso pensamento pareça possuir essa liberdade ilimitada, examinando o assunto mais de perto vemos que em realidade ele se acha encerrado dentro de limites muito estreitos e que todo o poder criador da mente se reduz à simples faculdade de combinar, transpor, aumentar ou diminuir os materiais fornecidos pelos sentidos e pela experiência. Quando pensamos numa montanha de ouro, não fazemos mais do que juntar duas idéias compatíveis entre si,

ouro e *montanha,* que já conhecíamos anteriormente. Podemos conceber um cavalo virtuoso, pois os nossos sentimentos nos levam à concepção de virtude, e esta pode unir-se à figura e forma de um cavalo, animal que nos é familiar. Em resumo, todos os materiais do pensamento derivam da sensação interna ou externa; só a mistura e composição destas dependem da mente e da vontade. Ou, para expressar-me em linguagem filosófica, todas as nossas idéias ou percepções mais fracas são cópias de nossas impressões, ou percepções mais vivas.

14. Creio que os dois argumentos que seguem bastarão para provar isto. Em primeiro lugar, sempre que analisamos nossos pensamentos ou idéias, por mais complexos e sublimes que sejam, descobrimos que eles se resolvem em idéias simples, que são as cópias de uma sensação ou percepção anterior. Mesmo as idéias que à primeira vista mais parecem afastar-se dessa origem mostram, a um exame mais atento, derivar dela. A idéia de Deus, no sentido de um Ser infinitamente inteligente, bom e sábio, surge das reflexões que fazemos sobre as operações de nossa mente, aumentando num grau ilimitado essas qualidades de bondade e sabedoria. Podemos prosseguir este exame até onde nos aprouver; sempre veremos que todas as idéias que examinamos derivam de uma impressão semelhante. Os que desejem negar que esta proposição seja universalmente verdadeira e mostrar que ela comporta exceções, só têm um método, aliás bastante fácil, de refutá-la: basta apresentarem uma idéia que, na sua opinião, não derive desta fonte. Caberá então a nós, se quisermos sustentar a nossa doutrina, apontar a impressão ou percepção viva que lhe corresponde.

15. Segundo: se sucede que, por um defeito do órgão, um homem não é suscetível de determinada espécie de sensação, verificamos sempre que ele é igualmente incapaz de formar as idéias correspondentes. Um cego não pode fazer idéia das cores, nem um surdo dos sons. Que a cada um deles se restitua o sentido de que carece e, abrindo-se essa porta a novas sensações, ter-se-á aberto também uma porta às idéias, e ele não terá dificuldade em conceber esses objetos. O mesmo acontece quando o objeto próprio para excitar uma certa sensação nunca foi aplicado ao órgão. Um lapão ou um negro não tem nenhuma noção do gosto do vinho. E, conquanto sejam raros ou inexistentes os exemplos de uma deficiência desse gênero na mente, exemplos de pessoas que nunca experimentaram ou que sejam completamente incapazes de experimentar um sentimento ou paixão próprios de sua espécie, não obstante vemos que a mesma observação ocorre em grau mais atenuado. Um homem de hábitos pacíficos não pode fazer idéia de um inveterado espírito de vingança ou crueldade, nem é fácil a um coração egoísta conceber os extremos da amizade e da generosidade. Admite-se facilmente que outros seres possam ser dotados de muitos sentidos que nós nem sequer imaginamos, porque as idéias de tais coisas nunca foram introduzidas em nós da única maneira pela qual uma idéia pode ter acesso ao intelecto, isto é, a sensação efetivamente presente.

16. Há, porém, um fenômeno contraditório que talvez prove não ser de todo impossível que uma idéia surja sem a correspondente impressão. Todos hão de admitir, penso eu, que as distintas idéias de cor que penetram pelos olhos, ou as de som, que são transmitidas pelo ouvido, diferem realmente uma das outras, embora sejam ao mesmo tempo semelhantes. Ora, se isso é verdadeiro das diferentes cores, não o deve ser menos dos diferentes matizes da mesma cor; e cada matiz produz uma idéia distinta, independente do resto. Porque, se isto fosse negado, seria possível, por uma gradação contínua de matizes, juntar insensivelmente uma cor a outra que esteja a mil léguas dela; e, se não admitirmos que cada um dos matizes intermediários é diferente, não poderemos, sem absurdo, negar que os extremos sejam idênticos. Suponha-se, por exemplo, uma pessoa que tenha desfrutado seu sentido de visão durante trinta anos, adquirindo uma perfeita familiaridade com toda espécie de cores, salvo um determinado matiz de azul, por exemplo, que nunca se lhe tenha deparado. Coloquem-se diante dele todos os diferentes matizes de azul, menos esse, em ordem gradualmente descendente do mais carregado ao mais claro; é evidente que ele perceberá um vazio no lugar onde falta esse matiz e sentirá uma distância maior entre as cores contíguas nesse lugar do que em todos os outros. Pergunto agora se lhe será possível suprir essa falha com

a sua imaginação e formar por si mesmo a idéia desse matiz particular, embora nunca lhe tenha sido apresentado pelos sentidos. Creio que poucos negarão essa possibilidade; e isso servirá talvez como prova de que as idéias simples não derivam sempre e em todos os casos das correspondentes impressões; se bem que este exemplo seja tão singular, que mal merece nos detenhamos nele e alteremos, por sua causa, o nosso princípio geral.

17. Temos aqui, pois, uma proposição que não só aparece simples e inteligível em si mesma, mas, se dela fizéssemos o uso adequado, poderia tornar igualmente inteligíveis todas as disputas e eliminar todo esse jargão que por tanto tempo dominou os nossos raciocínios metafísicos e os tornou inaceitáveis. Todas as idéias, especialmente as abstratas, são naturalmente fracas e obscuras; a mente não as retém senão por um tenuíssimo fio; estão sujeitas a ser confundidas com outras idéias semelhantes; e, depois de usar muitas vezes um termo qualquer, embora sem significado claro, inclinamo-nos a supor que ele corresponda a uma idéia determinada. Por outro lado, todas as impressões, isto é, sensações, sejam elas exteriores ou interiores, são fortes e vívidas; os limites entre elas são os mais nítidos possíveis, e não é fácil errar ou enganar-se a seu respeito. Quando suspeitarmos, portanto, que um termo filosófico seja empregado sem qualquer significação ou idéia (o que acontece com muita freqüência), bastará perguntar: *De que impressão deriva essa suposta idéia?* E, se for impossível casá-la com uma impressão qualquer, isso servirá para confirmar a nossa suspeita. Colocando as idéias sob uma luz tão clara, temos boas razões para nutrir a esperança de remover todas as disputas que possam surgir a respeito de sua natureza e realidade [1].

SEÇÃO III

Da Associação de Idéias

18. É evidente que existe um princípio de conexão entre os diversos pensamentos ou idéias do intelecto e que, no se apresentarem à memória ou à imaginação, são introduzidos uns pelos outros com certo grau de método e regularidade. Em nosso pensamento ou raciocínio mais sério isso é tão visível que toda idéia particular que venha interromper a cadeia ou seqüência regular de idéias é imediatamente descoberta e rejeitada. E mesmo em nossos devaneios mais doidos e extravagantes, em nossos próprios sonhos, a análise nos mostrará que a imaginação não procede inteiramente ao acaso, mas há sempre uma conexão entre as diferentes idéias que sucedem umas às outras. Se nos déssemos ao trabalho de transcrever a mais livre e descosida das conversas, observaríamos imediatamente que havia um elo qualquer a ligá-la em todas as suas transições. E, se tal

[1] É provável que os que negaram as idéias inatas quisessem simplesmente dizer que todas as nossas idéias eram cópias de nossas impressões; embora seja preciso confessar que os termos empregados por eles não foram escolhidos com a cautela nem definidos com a exatidão necessárias para afastar todos os erros sobre sua doutrina. Que se entende por *inato?* Se inato equivale a natural, é preciso admitir que todas as percepções e idéias da mente são inatas e naturais em qualquer sentido que se tome esta última palavra, seja em oposição ao que é insólito, seja a artificial ou milagroso. Se por inato entendemos contemporâneo ao nosso nascimento, a disputa nos parece frívola, e não vale a pena indagar em que ocasião começa o nosso pensamento, se antes de nascermos, no momento em que nascemos ou depois dele. Por outro lado, a *palavra idéia* parece ser comumente tomada num sentido muito lato por Locke e outros, como designando qualquer de nossas percepções, sensações e paixões, além dos pensamentos. Ora, neste sentido eu desejaria saber o que se entende ao afirmar que o amor-próprio, o sentimento de ofensa ante as injúrias ou a paixão entre os sexos não são inatos.
Admitindo estes termos, impressões e idéias no sentido explanado acima, e entendendo por *inato* o que é original e não a cópia de uma impressão anterior, podemos afirmar que todas as nossas percepções são inatas e que nenhuma de nossas idéias o é.

Para ser franco, devo confessar que Locke me parece ter sido levado a embrenhar-se nessa questão pelos escolásticos, os quais, fazendo uso de termos indefinidos, prolongam interminavelmente as suas disputas sem jamais tocar no ponto principal. Uma ambigüidade e vaniloqüência do mesmo gênero parece prevalecer nos raciocínios desse filósofo, não só a respeito deste como da maioria dos outros assuntos. (N. do A.)

elo faltasse, a pessoa que rompeu o fio do discurso poderia informar-nos de que uma sucessão de idéias se desenvolvera em segredo na sua mente, afastando-a pouco a pouco do assunto da conversa. Entre diferentes línguas, mesmo quando não se pode suspeitar da menor conexão ou comunicação entre elas, observa-se que as palavras que expressam as idéias mais complexas correspondem, sem embargo, aproximadamente umas às outras: prova concludente de que as idéias simples compreendidas nas idéias mais complexas foram ligadas por algum princípio universal cuja ação abrange por igual toda a humanidade.

19. Embora o fato de as diferentes idéias se ligarem umas às outras seja demasiado evidente para ter escapado à observação, não vejo que algum filósofo tenha procurado enumerar ou classificar todos os princípios de associação. Ora, este é um assunto que bem parece merecer um pouco de atenção. Quanto a mim, creio existirem apenas três princípios de conexão entre as idéias, a saber: a *semelhança,* a *contigüidade* de tempo ou lugar, e a *causa* ou *efeito.*

Ninguém, acredito eu, terá muita dúvida de que estes princípios sirvam para ligar idéias. Uma pintura conduz naturalmente os nossos pensamentos para o original[2]; a menção de um aposento numa casa desperta naturalmente uma pergunta ou um comentário a respeito dos outros[3]; e, se pensamos num ferimento, dificilmente podemos furtar-nos à idéia da dor que o acompanha[4]. Mas talvez não seja fácil provar para satisfação do leitor ou mesmo de nós próprios que a enumeração é completa e não existem outros princípios de associação além destes. Tudo que se pode fazer em tais casos é examinar uma série de exemplos e observar cuidadosamente o princípio que liga os diversos pensamentos uns com os outros, sem nos determos enquanto não tenhamos tornado o princípio tão geral quanto possível[5]. Quanto mais exemplos examinarmos e quanto mais cuidadosos formos no exame, mais seguros ficaremos de que a enumeração daí deduzida é inteira e completa.

SEÇÃO IV

Dúvidas Céticas sobre as Operações do Entendimento

Parte I

20. Todos os objetos da razão ou investigação humana podem ser divididos naturalmente em duas espécies, a saber: *relações de idéias* e *questões de fato.* À primeira espécie pertencem as ciências da Geometria, Álgebra e Aritmética; e, numa palavra, toda afirmação que seja intuitivamente ou demonstrativamente certa. Que *o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos dois lados* é uma proposição que expressa uma relação entre essas figuras. Que *três vezes cinco é igual à metade de trinta* expressa uma relação entre esses números. As proposições desta espécie podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, sem dependerem do que possa existir em qualquer parte do universo. Ainda que jamais existisse um círculo ou um triângulo na natureza, as verdades demonstradas por Euclides conservariam para sempre a sua certeza e evidência.

21. As questões de fato, que formam os segundos objetos da razão humana, não são verificadas da mesma forma; e tampouco a evidência de sua verdade, por maior que seja, tem a mesma natureza que a antecedente. O contrário de toda afirmação de fato é sempre possível, pois que

[2] Semelhança. (N. do A.) — [3] Contigüidade. (N. do A.) — [4] Causa e efeito. (N. do A.) — [5] Por exemplo: o contraste ou oposição também é uma conexão entre idéias; mas talvez se possa considerá-lo como uma mistura de *causação* e *semelhança.* Quando dois objetos são contrários, um destrói o outro, isto é: a causa de sua aniquilação e a idéia da aniquilação de um objeto implicam a idéia de sua existência anterior. (N. do A.)

nunca pode implicar uma contradição e é concebido pelo intelecto com a mesma facilidade e clareza, como perfeitamente conforme à realidade. Que *o sol não nascerá amanhã* não é uma proposição menos inteligível e não implica mais contradição do que a assertiva contrária, de que *o sol nascerá*. Seria vão, por isso, tentar demonstrar a sua falsidade. Se isso fosse demonstrativamente falso, implicaria uma contradição e jamais poderia ser claramente concebido pelo intelecto.

Talvez seja, pois, interessante indagar qual é a natureza dessa evidência que nos garante qualquer existência real e questão de fato, além do testemunho atual de nossos sentidos ou dos registros de nossa memória. Note-se que esta parte da filosofia tem sido pouco cultivada, quer pelos antigos, quer pelos modernos; e, assim, serão talvez mais desculpáveis as nossas dúvidas e erros na prossecução de uma pesquisa tão importante, por trilharmos caminhos tão difíceis sem qualquer guia ou orientação. Poderão até mostrar-se úteis por excitarem a curiosidade e destruírem essa fé cega e essa segurança ilegítima que é o flagelo de todo raciocínio e de toda livre investigação. A descoberta de defeitos na filosofia comum, se tais defeitos existem, não será, presumo eu, um fato desalentador, mas antes um estímulo, como costuma acontecer, para se tentar algo mais completo e satisfatório do que até hoje tem sido proposto ao público.

22. Todos os raciocínios sobre questões de fato parecem fundar-se na relação de *causa e efeito*. Só por meio dessa relação podemos ultrapassar a evidência de nossa memória e de nossos sentidos. Se perguntardes a um homem por que acredita em alguma afirmação de fato que não esteja presente — por exemplo, que seu amigo está neste país ou na França —, ele vos dará uma razão; e essa razão seria algum outro fato, como uma carta recebida do amigo ou o conhecimento de suas anteriores resoluções e promessas. Um homem que encontrasse um relógio ou qualquer outra máquina numa ilha deserta concluiria que haviam estado homens anteriormente nessa ilha. Todos os nossos raciocínios em torno de fatos são da mesma natureza. E aqui supomos constantemente que existe uma conexão entre o fato presente e o que dele inferimos. Se não houvesse nada para ligá-los, a inferência seria completamente precária. A audição de uma voz articulada e de um discurso racional na escuridão garante-nos a presença de uma pessoa. Por quê? Porque esses são efeitos da natureza e constituição humana, estreitamente ligados a ela. Se dissecarmos todos os outros raciocínios deste gênero, veremos que se fundam na relação de causa e efeito, e que esta relação é próxima ou remota, direta ou colateral. O calor e a luz são efeitos colaterais do fogo, e um desses efeitos pode ser inferido com acerto do outro.

23. Se nos quisermos persuadir, contudo, sobre a natureza dessa evidência que nos dá garantia em questões de fato, devemos indagar como chegamos ao conhecimento dessa relação da causa e do efeito.

Aventurar-me-ei a afirmar, como uma proposição geral que não admite exceção, que o conhecimento dessa relação não é, em caso algum, alcançado por meio de raciocínios *a priori*, mas origina-se inteiramente da experiência, quando verificamos que certos objetos particulares estão constantemente ligados uns aos outros. Que um objeto seja apresentado a um homem da maior capacidade e poder natural de raciocínio; se esse objeto lhe for inteiramente desconhecido, ele não poderá, mesmo pelo exame mais minucioso de suas qualidades sensíveis, descobrir qualquer de suas causas ou efeitos. Adão, ainda que suponhamos perfeitamente desenvolvidas desde o primeiro instante as suas faculdades racionais, não poderia ter inferido da fluidez e transparência da água que esta o afogaria, nem da luz e do calor do fogo que este o consumiria. Nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que se manifestam aos sentidos, nem as causas que o produziram, nem os efeitos que dele decorrerão; e tampouco a nossa razão, sem o socorro da experiência, é capaz de inferir o que quer que seja em questões de fato e de existência real.

24. Esta proposição, de que *as causas e os efeitos não podem ser descobertos pela razão, mas sim pela experiência,* será admitida sem dificuldade no tocante aos objetos que nos lembramos de nos terem sido outrora completamente desconhecidos, porquanto não podemos ter deixado de sentir nossa absoluta incapacidade, naquela ocasião, de prever o que decorreria deles. Apresentai dois pedaços lisos de mármore a um homem que não tenha a menor noção de filosofia

natural; esse homem jamais descobrirá que eles podem aderir um ao outro de tal maneira que seja preciso uma grande força para separá-los no sentido longitudinal, se bem que ofereçam tão pouca resistência à pressão lateral. Também no tocante aos acontecimentos que pouca analogia têm com o curso ordinário da natureza confessamos de bom grado que só podem ser conhecidos pela experiência; nem há quem imagine que a explosão da pólvora ou o poder de atração do ímã pudessem ser descobertos mediante argumentos *a priori*. Da mesma forma, quando se supõe que um efeito depende de um complicado mecanismo ou estrutura secreta de partes, não temos dificuldade em atribuir à experiência todo o nosso conhecimento dele. Quem afirmará que pode apontar a razão primária de serem o leite e o pão alimentos adequados ao homem, mas não aos leões e tigres?

Mas é possível que a mesma verdade não pareça, à primeira vista, tão evidente no que se refere a acontecimentos com que estamos familiarizados desde que viemos ao mundo, acontecimentos que têm estreita analogia com o curso ordinário da natureza e que passam por depender das qualidades simples dos objetos, sem qualquer estrutura desconhecida. Inclinamo-nos a crer que poderíamos descobrir esses efeitos pela simples operação de nossa razão, sem experiência. Acreditamos que, se fôssemos trazidos de repente a este mundo, poderíamos ter inferido desde o primeiro instante que uma bola de bilhar comunicaria o seu movimento a outra bola por impulso; e que não seria preciso aguardar o acontecimento para nos pronunciarmos com certeza a seu respeito. Tão grande é a influência do costume, que, nos casos em que é mais forte, não apenas cobre a nossa ignorância natural mas esconde também a si próprio e parece não existir simplesmente porque é encontrado no mais alto grau.

25. Mas as reflexões seguintes talvez bastem para convencer-nos de que todas as leis da natureza e todas as operações dos corpos, sem exceção alguma, são apenas conhecidas pela experiência. Se algum objeto nos fosse apresentado e nos pedissem para nos pronunciarmos sobre o seu efeito, sem consultar a observação passada: de que maneira, pergunto-vos, deveria proceder o intelecto nessa operação? Força lhe será inventar ou imaginar algum acontecimento que ele atribuirá ao objeto como seu efeito; e é evidente que essa invenção deverá ser inteiramente arbitrária. O intelecto jamais poderá encontrar o efeito na suposta causa, mesmo pelo mais acurado estudo e exame, porquanto o efeito difere radicalmente da causa, e por isso não pode de nenhum modo ser descoberto nela. O movimento da segunda bola de bilhar é algo muito diverso do movimento da primeira, nem há o que quer que seja num deles para dar a mais leve indicação do outro. Uma pedra ou um pedaço de metal erguido no ar e deixado sem nenhum apoio cai imediatamente; mas quem considera esse fato *a priori* poderá descobrir na situação alguma coisa que sugira a idéia de um movimento para baixo e não para cima, ou qualquer outro movimento na pedra ou no metal?

E, assim como a primeira imaginação ou invenção de um efeito particular em todas as operações naturais é arbitrária quando não consultamos a experiência, também devemos considerar como tal o suposto liame ou conexão entre causa e efeito, que os liga um ao outro e torna impossível resultar qualquer outro efeito da operação dessa causa. Quando vejo, por exemplo, uma bola de bilhar mover-se para outra em linha reta, mesmo supondo-se que o movimento da segunda bola me viesse casualmente ao pensamento, não poderia eu conceber uma centena de outras ocorrências a originar-se dessa causa? Não seria possível que ambas as bolas ficassem em absoluto repouso? Não poderia a primeira bola voltar em linha reta ou ressaltar da segunda em qualquer linha ou direção? Todas essas suposições são coerentes e concebíveis. Por que, então, dar preferência a uma delas, que não é mais coerente e concebível do que o resto? Todos os nossos raciocínios *a priori* jamais nos poderão apontar uma razão para essa preferência.

Numa palavra, pois: todo efeito é uma ocorrência distinta de sua causa. Não pode por isso, ser descoberto na causa, e sua primeira invenção ou concepção *a priori* deve ser inteiramente arbitrária. E mesmo depois que ele foi sugerido sua conjunção com a causa não parecerá menos arbitrária, visto existirem sempre muitos outros efeitos que devem parecer, à razão, tão coerentes e naturais quanto esse. Seria em vão, pois, que pretenderíamos determinar qualquer ocorrência particular ou inferir qualquer causa ou efeito sem o auxílio da observação e da experiência.

26. Podemos descobrir assim o motivo por que nenhum filósofo, que fosse racional e modes-

to, jamais pretendeu apontar a causa última de qualquer operação natural ou mostrar distintamente a ação da força que produz qualquer efeito particular no universo. Reconhece-se que o supremo esforço da razão humana é reduzir os princípios causadores dos fenômenos naturais a uma concepção mais simples e reportar os numerosos efeitos particulares a umas poucas causas gerais por meio de raciocínios baseados na analogia, na experiência e na observação. Mas, quanto às causas dessas causas gerais, seria em vão que tentaríamos descobri-las; e tampouco encontraremos jamais uma explicação delas que nos convença plenamente. Essas origens e princípios primeiros são completamente fechados à curiosidade e à investigação humanas. Elasticidade, gravidade, coesão de partes, comunicação de movimento por impulso — são essas, provavelmente, todas as primeiras causas e princípios que nos será dado descobrir na natureza; e podemos considerar-nos suficientemente felizes se, por uma acurada investigação e raciocínio, conseguirmos reportar os fenômenos particulares a esses princípios gerais, ou pelo menos aproximá-los deles. A mais perfeita filosofia natural outra coisa não faz senão entreter durante algum tempo a nossa ignorância; como, talvez, a mais perfeita filosofia moral ou metafísica serve apenas para descobrir mais vastas regiões de ignorância. E assim a observação da cegueira e da fraqueza humana é o resultado de toda filosofia e vem ao nosso encontro em todas as esquinas a despeito de nossos esforços para evitá-la e fugir-lhe.

27. Nem pode jamais a Geometria, quando solicitado seu auxílio pela filosofia natural, remediar esse defeito ou conduzir-nos ao conhecimento das causas primeiras com toda essa exatidão de raciocínio que a faz tão justamente celebrada. Todos os diversos ramos da Matemática partem da suposição de que a natureza estabeleceu certas leis em suas operações; e empregam-se raciocínios abstratos, quer para ajudar a experiência a descobrir essas leis, quer para determinar-lhes a influência em casos particulares, onde ela depende da distância e quantidade precisas. É, por exemplo, uma lei do movimento descoberta pela experiência que o momento ou força de qualquer corpo que se move está na razão composta ou proporção de seu conteúdo sólido e de sua velocidade; e, por conseguinte, que uma pequena força pode afastar o maior obstáculo ou erguer o maior peso se, por um dispositivo ou mecanismo qualquer, pudermos aumentar a velocidade dessa força de modo a torná-la superior à sua antagonista. A Geometria nos presta serviço na aplicação desta lei ao fornecer as dimensões justas de todas as partes e figuras que podem entrar em qualquer espécie de máquina; não obstante, o descobrimento da lei em si mesma deve-se apenas à experiência, e todos os raciocínios abstratos do mundo não nos fariam avançar um passo no seu conhecimento. Quando raciocinamos *a priori* e consideramos apenas algum objeto ou causa tal como se apresenta ao intelecto, fora de qualquer observação, ele jamais nos poderia sugerir a idéia de um objeto diferente, tal como seria o seu efeito; e muito menos mostrar-nos uma conexão inseparável e inviolável entre os dois. Muito sagaz seria o homem que pudesse descobrir pelo raciocínio que o cristal é o efeito do calor e o gelo do frio, sem ter tido notícia prévia da operação dessas qualidades.

Parte II

28. Ainda não chegamos, porém, a nenhum resultado satisfatório com respeito à questão inicialmente proposta. Cada solução faz surgir uma nova questão, tão difícil quanto a anterior, e nos conduz a novas pesquisas. Quando se nos pergunta: *Qual é a natureza de todos os nossos raciocínios sobre questões de fato?,* a resposta apropriada parece ser que eles se baseiam na relação de causa e efeito. Mas, se tornarem a perguntar: *Qual é o fundamento de todos os nossos raciocínios e conclusões a respeito dessa relação?,* poderemos responder com uma simples palavra: a Experiência. Mas, se quisermos esmiuçar ainda mais e indagarmos: *Qual é o fundamento de todas as conclusões tiradas da experiência?,* isso implica uma nova questão que pode ser mais difícil de resolver e explicar. Os filósofos que se dão ares de superior sabedoria e suficiência vêem-se em grandes apuros quando encontram pessoas de índole inquisitiva que os desalojam de todos os cantos onde se vão refugiar e acabam infalivelmente por encurralá-los em algum dilema

perigoso. O melhor meio de prevenir essa confusão é sermos mais modestos em nossas pretensões; e mesmo descobrir por nós próprios a dificuldade antes que ela nos seja lançada em rosto. Por esse meio podemos converter numa espécie de mérito a nossa própria ignorância.

Nesta seção me contentarei com uma tarefa fácil, simulando dar uma resposta negativa à questão aqui proposta. Digo, pois, que, mesmo depois de termos experiência das operações de causa e efeito, as conclusões que tiramos dessa experiência *não* são fundadas no raciocínio ou em qualquer processo do entendimento. Devemos agora esforçar-nos por explicar e defender esta resposta.

29. É preciso admitir, por certo, que a natureza nos tem ocultado muito bem todos os seus segredos, concedendo-nos apenas o conhecimento de algumas qualidades superficiais dos objetos, enquanto nos nega a visão dos poderes e princípios de que dependem inteiramente esses objetos. Nossos sentidos nos informam da cor, peso e consistência do pão, mas nem os sentidos nem a razão poderão jamais dizer-nos quais são as qualidades que o tornam adequado à alimentação e sustento de um corpo humano. A visão ou o tato nos dão uma idéia do movimento efetivo dos corpos; mas, quanto a essa maravilhosa força ou poder capaz de manter um corpo móvel para sempre numa constante mudança de lugar, e que os corpos nunca perdem senão quando a comunicam a outros, dessa não podemos fazer nem sequer a mais longínqua concepção. Mas, apesar dessa ignorância dos poderes [6] e princípios naturais, ao ver qualidades sensíveis semelhantes sempre presumimos que elas possuam poderes secretos semelhantes e esperamos que daí decorram efeitos análogos aos que já experimentamos. Se nos for apresentado um corpo de cor e consistência parecidas às do pão, que já comemos, não temos receio de repetir a experiência, certos de que ele nos proporcionará o mesmo alimento e sustento. Ora, esse é um processo do intelecto ou do pensamento que eu gostaria muito de saber em que se funda. Todos admitem que não há conexão conhecida entre as qualidades sensíveis e os poderes secretos; e, por conseguinte, que o intelecto não é levado a formular tais conclusões a respeito de sua conjunção constante e regular por qualquer coisa que saiba sobre a natureza dos corpos. Quanto à *experiência* passada, pode-se admitir que fornece informações *diretas* e *certas* apenas sobre aqueles objetos precisos e aquele período preciso de tempo de que teve conhecimento: mas por que estender essa experiência aos tempos futuros e a outros objetos que, tanto quanto nos é dado saber, podem ser semelhantes apenas na aparência? Esta é a questão fundamental em que desejo insistir. O pão que anteriormente comi, alimentou-me; em outras palavras, um corpo dotado de tais e tais qualidades sensíveis possuía, naquela ocasião, tais e tais poderes secretos; mas segue-se daí que um outro pão deva também alimentar-me noutra ocasião e que qualidades sensíveis semelhantes sejam sempre acompanhadas de poderes secretos semelhantes? A conseqüência não parece ser em absoluto necessária. Pelo menos, deve-se reconhecer que se trata aqui de uma conseqüência deduzida pela mente; que há uma certa decisão tomada, um processo do pensamento, uma inferência que exige explicação. Estas duas proposições estão longe de serem a mesma: *Tenho verificado que tal objeto é sempre acompanhado de tal efeito* e *Prevejo que outros objetos, que em aparência são semelhantes, serão acompanhados de efeitos semelhantes.* Admitirei, se assim quiserdes, que uma proposição pode *justamente* ser inferida da outra; e sei, de resto, que essa inferência é feita de qualquer maneira. Mas, se insistis em que ela é feita mediante uma seqüência de raciocínios, peço que esses raciocínios me sejam apresentados. A conexão entre as duas proposições não é intuitiva. Faz-se necessária aqui uma premissa menor que capacite o intelecto a tirar uma tal conclusão, se ela é realmente tirada pelo raciocínio e pela argumentação. Quanto a mim, confesso que não consigo entender qual possa ser essa premissa menor; e a quem cabe apresentá-la, senão àqueles que afirmam a sua existência real, apontando-a como a origem de todas as nossas conclusões a respeito de questões de fato?

30. Este argumento negativo se tornará, por certo, absolutamente convincente com o tempo se muitos filósofos argutos e capazes voltarem a sua atenção para este ponto e nenhum deles

[6] A palavra *poder* é usada aqui num sentido impreciso e popular. Sua explicação mais exata viria corroborar ainda mais o nosso argumento. Ver Seção VII. (N. do A.)

puder jamais descobrir uma proposição conectora ou passo intermediário que apóie o entendimento nessa conclusão. Mas, como a questão ainda é nova, pode suceder que cada leitor não confie na sua perspicácia a ponto de concluir, do fato de um argumento escapar à sua indagação, que ele realmente não existe. Por esse motivo, talvez seja necessário aventurar-nos a uma tarefa mais difícil e, enumerando todos os ramos do conhecimento humano, tratar de mostrar que nenhum deles pode fornecer tal argumento.

Todos os raciocínios podem ser divididos em duas espécies, a saber: o raciocínio demonstrativo, ou o que se ocupa com as relações entre idéias, e o raciocínio moral, ou o que diz respeito a questões de fato e de existência. Que não há raciocínios demonstrativos no caso, parece evidente, visto que não implica nenhuma contradição que o curso da natureza possa mudar e que um objeto aparentemente semelhante aos que já experimentamos possa ser acompanhado de efeitos diferentes ou contrários. Acaso não posso imaginar com toda a clareza e nitidez que um corpo caído das nuvens e a todos os demais respeitos igual à neve tenha no entanto o sabor de sal e a ardência do fogo? Haverá proposição mais inteligível do que a que afirma que todas as árvores florescerão em dezembro e janeiro e secarão em maio e junho? Ora, tudo que é inteligível e pode ser claramente concebido não envolve contradição, e nunca se poderá provar sua falsidade por um argumento demonstrativo ou um raciocínio abstrato *a priori*.

Se, portanto, somos levados por argumentos a confiar na experiência passada e fazer dela o padrão de nossos juízos futuros, tais argumentos só podem ser prováveis, ou daquela espécie que diz respeito às questões de fato e de existência real, segundo a divisão apresentada acima. Mas, se a nossa explicação dessa espécie de raciocínio é admitida como sólida e satisfatória, torna-se evidente que não existe tal sorte de argumentos. Dissemos que todos os argumentos relativos à existência baseiam-se na relação de causa e efeito; que o nosso conhecimento dessa relação deriva inteiramente da experiência; e que todas as nossas conclusões experimentais partem da suposição de que o futuro será conforme ao passado. Por conseguinte, tentar provar esta última suposição por meio de argumentos prováveis, ou seja, argumentos relativos à existência, é evidentemente girar num círculo vicioso e tomar como assente o próprio ponto que está em debate.

31. Em realidade, todos os argumentos derivados da experiência fundam-se na semelhança que descobrimos entre os objetos naturais, e que nos leva a esperar efeitos semelhantes aos que vimos decorrer de tais objetos. E, embora só um tolo ou um doido seja capaz de contestar a autoridade da experiência ou de repudiar essa grande mentora da vida humana, pode-se relevar a um filósofo a curiosidade de querer ao menos examinar o princípio da natureza humana que confere essa imensa autoridade à experiência e nos leva a tirar proveito da semelhança que a natureza estabeleceu entre objetos diferentes. De causas que parecem semelhantes, esperamos efeitos semelhantes. Essa é a súmula de nossas conclusões experimentais. Ora, parece evidente que, se essa conclusão fosse deduzida por via racional, ela seria tão perfeita à vista do primeiro exemplo como depois de uma longa série de experiências. Mas sucede de modo bem diverso. Nada mais semelhante entre si do que ovos: e todavia ninguém, fundado nessa aparente semelhança, espera encontrar-lhes o mesmo gosto, o mesmo paladar agradável. Só depois de uma longa sucessão de experiências uniformes de qualquer espécie adquirimos uma firme confiança e certeza com respeito a um fato particular. Mas onde está esse processo de raciocínio que, partindo de um único exemplo, formula uma conclusão tão diferente da que extrai de uma centena de exemplos que em nada diferem daquele primeiro? Não é só no intuito de levantar dificuldades que proponho esta questão, mas no de esclarecer-me também. Não posso descobrir e nem sequer imaginar um raciocínio dessa espécie. Mas minha mente continua aberta à instrução, se alguém me quiser fazer a mercê de ministrar-ma.

32. Se dissessem que de certo número de experiências uniformes *inferimos* uma conexão entre as qualidades sensíveis e os poderes secretos, eu teria de confessar que isso parece ser a mesma dificuldade sob uma roupagem diferente. Continua de pé a pergunta: em que processo de argumento se baseia essa *inferência?* Onde está a premissa menor, onde estão as idéias intermediárias que ligam proposições tão afastadas uma da outra? Reconhece-se que a cor, a consistência e as

outras qualidades sensíveis do pão não parecem ter por si mesmas nenhuma conexão com os poderes secretos de nutrição e sustento. Porque, se assim não fosse, poderíamos inferir tais poderes secretos à primeira vista de tais qualidades sensíveis, sem o auxílio da experiência, contrariando a opinião de todos os filósofos e contrariando a evidência dos fatos. Aqui temos, pois, o nosso estado natural de ignorância no tocante aos poderes e influência de todos os objetos. Como remediar a isso pela experiência? Ela se limita a mostrar-nos um certo número de efeitos semelhantes que resultam de certos objetos, e nos ensina que esses objetos particulares, nessa ocasião particular, estavam dotados de tais poderes e forças. Quando se nos apresenta um novo objeto dotado de qualidades sensíveis semelhantes, esperamos poderes e forças semelhantes e contamos com um efeito análogo. De um corpo cuja cor e consistência se parecem com as do pão, esperamos uma nutrição e sustento semelhantes. Mas temos aí, por certo, um passo ou avanço do intelecto que requer explicação. Quando um homem diz: *Em todos os exemplos passados encontrei tais qualidades sensíveis ligadas a tais poderes secretos,* e quando acrescenta: *Qualidades sensíveis semelhantes estarão sempre ligadas a poderes secretos semelhantes,* esse homem não está incidindo numa tautologia, nem são estas proposições idênticas de qualquer ponto de vista. Dizeis que uma é a inferência da outra; mas deveis confessar que a inferência não é intuitiva, e tampouco é demonstrativa: de que natureza é, então? Dizer que ela é experimental seria incorrer numa petição de princípio, porquanto todas as inferências derivadas da experiência pressupõem que o futuro será semelhante ao passado e que poderes semelhantes estarão ligados a qualidades sensíveis semelhantes. Se há qualquer suspeita de que o curso da natureza possa mudar e de que o passado talvez não seja uma base para se ajuizar o futuro, toda experiência torna-se inútil e não pode dar margem a qualquer inferência ou conclusão. É impossível, por conseguinte, que quaisquer argumentos derivados da experiência provem essa semelhança do passado com o futuro, uma vez que todos esses argumentos se baseiam na suposição de tal semelhança. Por mais regular que se admita ter sido até agora o curso das coisas, isso por si só, sem o concurso de algum novo argumento ou inferência, não prova que no futuro continuará a ser assim. É em vão que pretendemos ter aprendido a natureza dos corpos de nossa experiência passada. Sua natureza secreta, e por conseguinte todos os seus efeitos e influência, podem mudar sem qualquer alteração de suas qualidades sensíveis. Isso acontece por vezes, e com relação a certos objetos: por que não poderá acontecer sempre, e com relação a todos eles? Que lógica, que processo de argumentação nos garante contra essa hipótese? Minha prática, dizeis vós, refuta as minhas dúvidas. Mas não compreendeis bem o propósito da minha pergunta. Como agente, estou plenamente convencido sobre esse ponto; mas como um filósofo que tem o seu quinhão de curiosidade — não direi de ceticismo — quero conhecer o fundamento dessa inferência. Não houve leitura nem investigação que conseguisse remover essa dificuldade e satisfazer-me num assunto de tamanha importância. Que coisa melhor posso fazer do que propor essa dificuldade ao público, embora tenha, talvez, pouca esperança de chegar a uma solução? Pelo menos isso nos tornará cônscios de nossa ignorância, se não argumentarmos com o nosso conhecimento.

33. Devo confessar que é uma imperdoável arrogância concluir, do fato de um argumento haver escapado à nossa investigação, que ele realmente não existe. Devo confessar também que, embora todos os homens instruídos, durante muitos séculos, tenham se aplicado sem o menor proveito ao estudo de um assunto qualquer, talvez seja temerário concluir positivamente que o assunto é de todo inacessível à compreensão humana. Ainda que examinemos todas as fontes de nosso conhecimento e concluamos por declará-las impróprias para a elucidação de tal assunto, restará sempre a suspeita de que a enumeração não seja completa ou de que o exame não tenha sido suficientemente acurado. Mas no que toca ao assunto presente há certas considerações que parecem afastar toda essa acusação de arrogância ou suspeita de erro.

É certo que os mais ignorantes e estúpidos campônios — que digo? as próprias crianças, os próprios brutos — melhoram pela experiência e aprendem as qualidades dos objetos naturais observando os efeitos que deles resultam. Depois que uma criança experimentou a sensação de dor por haver tocado a chama de uma vela, terá o cuidado de não mais aproximar a mão de uma vela, esperando um efeito semelhante de uma causa semelhante pelas qualidades sensíveis e pela aparência. Se afirmardes, portanto, que o entendimento da criança é levado a essa conclusão

por qualquer processo de argumento ou raciocínio, será justo que eu vos peça aponteis esse argumento, e sem dúvida não recusareis atender a um pedido tão razoável. Não podeis responder que o argumento é abstruso e pode ter escapado à vossa pesquisa visto confessardes que ele é evidente para a capacidade de uma simples criança. Se hesitais, pois, um instante, ou se mesmo depois de refletir apresentais algum argumento intrincado e profundo, de certo modo abandonais a discussão e confessais que não é o raciocínio que nos obriga a supor o passado semelhante ao futuro e a esperar efeitos análogos de causas aparentemente análogas. Esta é a proposição que eu pretendia estabelecer na presente seção. Se estou certo, não julgo ter feito nenhuma grande descoberta. E se estou em erro, devo reconhecer que tenho sido muito mau estudante, visto que ainda hoje não posso descobrir um argumento com o qual, segundo parece, estava perfeitamente familiarizado já muito antes de ter deixado o berço.

SEÇÃO V

Solução Cética destas Dúvidas

Parte I

34. A paixão da filosofia, como a da religião, parece sujeita a este inconveniente: conquanto tenha em mira corrigir nossos costumes e extirpar nossos vícios, se não a dirigimos com prudência, servirá apenas para favorecer alguma inclinação predominante e impelir a mente com mais firme resolução num sentido em que já somos excessivamente atraídos pela inclinação e propensão de nossa índole natural. É certo que, embora aspiremos à magnânima firmeza do sábio e filósofo e nos esforcemos por encerrar nossos prazeres dentro do âmbito de nosso intelecto, podemos chegar finalmente a uma filosofia como a de Epicteto e outros *estóicos,* a qual não passa de um sistema refinado de egoísmo, e alhear-nos, pelo raciocínio, de toda virtude assim como de todo prazer social. Ao estudarmos com atenção a vaidade da vida humana e ao voltarmos todos os nossos pensamentos para o vazio e o transitório das riquezas e honras, outra coisa não fazemos, talvez, senão lisonjear a nossa indolência natural, que, detestando o buíício do mundo e a escravidão dos negócios, busca um pretexto razoável para dar plena e irrestrita satisfação a si mesma. Existe, contudo, uma espécie de filosofia que parece pouco sujeita a esse inconveniente, pelo fato de não se coadunar com nenhuma paixão desordenada da mente humana nem poder misturar-se a qualquer afeição ou propensão natural; e essa é a filosofia *acadêmica* ou *cética.* Os acadêmicos falam constantemente de dúvida e suspensão do juízo, do perigo das decisões apressadas, de encerrar dentro de estreitos limites as indagações do entendimento e de renunciar a todas as especulações que estejam fora do âmbito da vida e da prática ordinária. Nada, portanto, pode ser mais contrário do que uma tal filosofia à supina indolência do intelecto, à arrogância temerária, às exageradas pretensões e à credulidade supersticiosa. Todas as paixões são mortificadas por ela, salvo o amor à verdade; e essa é uma paixão que nunca é nem pode ser levada ao excesso. É surpreendente, pois, que esta filosofia, que de quase todos os pontos de vista deve ser inocente e inofensiva, seja alvo de tanta e tão infundada censura e descrédito. Mas talvez a própria circunstância que a torna tão inocente seja precisamente o que a expõe ao ódio e ressentimento público. Como não lisonjeie nenhuma paixão irregular, conquista poucos adeptos. Opondo-se a tantos vícios e loucuras, granjeia um sem-número de inimigos que a estigmatizam como libertina, profana e irreligiosa.

Tampouco devemos recear que essa filosofia, enquanto se esforça por limitar nossas investigações à vida ordinária, venha a solapar os raciocínios atinentes a essa vida e levar suas dúvidas

ao extremo de destruir toda ação assim como toda especulação. A natureza sempre defenderá os seus direitos e acabará prevalecendo sobre qualquer raciocínio abstrato. Embora devamos concluir, como na seção anterior, por exemplo, que em todos os raciocínios derivados da experiência o intelecto dá um passo que não se apóia em nenhum argumento ou processo do entendimento, não há perigo de que esses raciocínios, de que depende quase todo conhecimento, venham a ser jamais afetados por essa descoberta. Se o intelecto não é obrigado pelo argumento a dar esse passo, deve ser induzido por algum princípio de igual peso e autoridade; e esse princípio conservará a sua influência enquanto a natureza humana permanecer a mesma. Vale bem a pena indagar qual seja esse princípio, por mais penosa que possa ser a investigação.

35. Suponha-se que uma pessoa, embora dotada das mais vigorosas faculdades de razão e reflexão, seja trazida repentinamente a este mundo. É certo que tal pessoa observaria de imediato uma sucessão contínua de objetos e um fato sucedendo-se a outro; não seria porém capaz de descobrir nada mais. A princípio, não haveria raciocínio que a conduzisse à idéia de causa e efeito, já que os poderes particulares graças aos quais se realizam todas as operações naturais não se manifestam aos sentidos; nem é razoável concluir, simplesmente porque um acontecimento em determinado caso precede um outro, que o primeiro é a causa e o segundo é o efeito. A conjunção dos dois pode ser arbitrária e casual. Talvez não haja razão para inferir a existência de um do aparecimento do outro. Numa palavra: sem mais experiências, tal pessoa não poderia fazer uso de conjetura ou de raciocínio a respeito de qualquer questão de fato ou ter certeza de qualquer coisa além do que estivesse imediatamente presente à sua memória e aos seus sentidos.

Suponha-se, agora, que esse homem adquiriu mais experiência e viveu no mundo o tempo suficiente para ter observado uma conjunção constante entre objetos ou acontecimentos familiares: qual é o resultado dessa experiência? Ele infere imediatamente a existência de um objeto do aparecimento do outro. E, sem embargo, nem toda a sua experiência lhe deu qualquer idéia ou conhecimento do poder secreto pelo qual um objeto produz o outro; e tampouco é levado a fazer essa inferência por qualquer processo de raciocínio. No entanto, é levado a fazê-la; e, ainda que esteja convencido de que o seu raciocínio nada tem que ver com essa operação, persiste na mesma linha de pensamento. Há algum outro princípio que o determina a tirar essa conclusão.

36. Esse princípio é o *costume* ou *hábito*. Com efeito, sempre que a repetição de algum ato ou operação particular produz uma propensão de renovar o mesmo ato ou operação sem que sejamos impelidos por qualquer raciocínio ou processo do entendimento, dizemos que essa propensão é um efeito do *hábito*. Ao empregar esta palavra, não pretendemos dar a razão primária de uma tal propensão. Limitamo-nos a apontar um princípio da natureza humana, que é universalmente admitido e bem conhecido pelos seus efeitos. Talvez não seja possível levar mais avante as nossas indagações ou pretender indicar a causa dessa causa; talvez devamos contentar-nos com ela como o princípio básico deduzido de todas as nossas conclusões da experiência. Demo-nos por satisfeitos em ter chegado até aí e não nos queixemos da estreiteza de nossas faculdades, que não nos podem levar mais longe. E é certo que aqui avançamos uma proposição muito inteligível, pelo menos, se não verdadeira, ao afirmar que após a conjunção constante de dois objetos — por exemplo, calor e chama, peso e solidez — somos levados tão-somente pelo costume a esperar, após um deles, o aparecimento do outro. Esta hipótese parece ser, mesmo, a única que resolve a dificuldade: por que tiramos de mil exemplos uma inferência que não podemos tirar de um só exemplo, a todos os respeitos igual aos outros? A razão é incapaz de variar desse modo. As conclusões que tira da consideração de um círculo são as mesmas que tiraria da observação de todos os círculos do universo. Mas ninguém, ao ver um único corpo mover-se depois de ser impelido por outro, poderia inferir que todos os corpos se moverão sob um impulso semelhante. Todas

as inferências derivadas da experiência, por conseguinte, são efeitos do costume e não do raciocínio [7].

O hábito é, pois, o grande guia da vida humana. É aquele princípio único que faz com que nossa experiência nos seja útil e nos leve a esperar, no futuro, uma seqüência de acontecimentos semelhante às que se verificaram no passado. Sem a ação do hábito, ignoraríamos completamente toda questão de fato além do que está imediatamente presente à memória ou aos sentidos. Jamais saberíamos como adequar os meios aos fins ou como utilizar os nossos poderes naturais na produção de um efeito qualquer. Seria o fim imediato de toda ação, assim como da maior parte da especulação.

37. Mas talvez venha a propósito observar aqui que, embora nossas conclusões derivadas da experiência nos transportem além de nossa memória e de nossos sentidos e nos dêem certeza sobre fatos ocorridos nos mais distantes lugares e nas mais remotas épocas, é necessário que algum fato esteja sempre presente aos sentidos ou à memória para daí começarmos a tirar essas conclusões. O homem que numa região deserta encontrasse as ruínas de edifícios pomposos con-

[7] Nada é mais útil, mesmo aos escritores que se ocupam com assuntos *morais, políticos* ou *físicos,* do que distinguir entre a *razão* e a *experiência* e supor que essas espécies de argumentação diferem radicalmente uma da outra. As primeiras provêm do simples resultado de nossas faculdades intelectuais, que, considerando *a priori* a natureza das coisas e examinando os efeitos que devem advir de sua operação, estabelecem princípios particulares de ciência e filosofia. Quanto às segundas, supõe-se que derivem inteiramente dos sentidos e da observação, pelos quais tomamos conhecimento do que efetivamente resultou da operação de objetos particulares e podemos por isso inferir o que deles resultará no futuro. Assim, por exemplo, as limitações e restrições do governo civil e de uma constituição podem ser defendidas quer pela *razão,* que, refletindo sobre a grande fragilidade e corrupção da natureza humana, ensina que a homem algum se pode confiar sem perigo uma autoridade ilimitada, quer pela *experiência* e pela história, que nos informam dos enormes abusos dessa imprudente confiança, que têm sido o fruto da ambição em todas as épocas e países.
A mesma distinção entre razão e experiência é mantida em todas as nossas deliberações sobre a conduta da vida: pois que confiamos no estadista, no general, no médico e no mercador experientes, e seguimos o que eles determinam, enquanto o noviço sem prática, por mais talentos naturais que possua, é posto para um lado e desprezado. Embora se admita que a razão pode formar conjeturas muito plausíveis sobre as conseqüências de uma determinada conduta em determinadas circunstâncias, supomos imperfeitas tais conjeturas sem o socorro da experiência, a única que pode dar estabilidade e certeza aos preceitos derivados do estudo e da reflexão.
Mas, se bem que essa distinção seja universalmente reconhecida, tanto na esfera ativa como na especulativa da vida, não hesito em declarar que ela é no fundo errônea, ou pelos menos superficial.
Se examinarmos os argumentos que, em qualquer das ciências acima mencionadas, passam por ser simples efeitos do raciocínio e da reflexão, veremos que eles vão finalmente terminar em algum princípio ou conclusão geral que não podemos explicar senão pela observação e pela experiência. A única diferença entre eles e aquelas máximas que são vulgarmente consideradas como o resultado da pura experiência é que os primeiros não podem ser estabelecidos sem algum processo racional e alguma reflexão sobre o que observamos, a fim de distinguir as circunstâncias que o rodeiam e deduzir as suas conseqüências; ao passo que nas segundas o acontecimento objeto de experiência tem uma semelhança exata e completa com aquele que inferimos em resultado de uma situação particular. A história de um Tibério ou de um Nero nos faz recear uma tirania igual se os nossos monarcas se livrassem das restrições das leis e dos senados; mas a descoberta de qualquer fraude ou crueldade na vida privada é suficiente, com a ajuda de um pouco de reflexão, para nos despertar as mesmas apreensões, ao mesmo tempo que nos serve como um exemplo da corrupção geral da natureza humana e mostra os perigos que corremos ao depositarmos inteira confiança nos homens. Em ambos os casos, é a experiência que forma a base primária de nossa inferência e conclusão.
Não há homem, por mais jovem e inexperiente, que não tenha formado, pela observação, muitos preceitos gerais e justos sobre os assuntos humanos e a conduta da vida; mas é preciso confessar que o homem que vem pô-las em prática corre grande perigo de errar, enquanto o tempo e novas experiências não tiverem ampliado esses preceitos, ensinando-lhes, simultaneamente, o seu uso e aplicação própria. Em todas as situações ou incidentes, há muitas circunstâncias particulares e aparentemente mínimas que o mais talentoso dos homens se inclina no primeiro momento a desdenhar, conquanto delas dependa inteiramente a justeza das suas conclusões e, por conseguinte, a prudência da sua conduta. Isso sem levar em conta que, para o jovem principiante, as observações e preceitos de caráter geral nem sempre ocorrem nas ocasiões apropriadas, nem podem ser imediatamente aplicados com a necessária calma e circunspeção. A verdade é que o raciocinador inexperiente não saberia em absoluto raciocinar se não possuísse nenhuma experiência; e quando atribuímos essa qualidade a alguém, é sempre num sentido relativo, supondo-o possuidor de experiência num grau menor e mais imperfeito. (N. do A.)

cluiria que essa região fora cultivada em prístinos tempos por habitantes civilizados; mas, se nada dessa natureza se lhe apresentasse, não poderia fazer jamais tal inferência. Aprendemos da história os acontecimentos de eras passadas; mas para isso é preciso perlustrar os volumes em que estão contidos esses conhecimentos e transportar nossas inferências de uma fonte para outra, até chegarmos às testemunhas oculares e espectadores desses fatos distantes. Numa palavra, se não nos baseamos em algum fato presente à memória ou aos sentidos, nossos raciocínios serão puramente hipotéticos; e, como quer que os elos particulares se ligassem uns aos outros, a cadeia toda de inferência não teria nada que a sustentasse, nem poderíamos nós, por meio dela, chegar ao conhecimento de qualquer existência real. Se eu vos perguntar por que acreditais num fato particular que estais relatando, devereis dar-me alguma razão disso; e essa razão será algum outro fato ligado a ele. Mas, como não podeis proceder desse modo até o infinito, deveis terminar em algum fato que esteja presente à vossa memória ou aos vossos sentidos; ou então admitir que vossa crença não tem nenhum fundamento.

38. Qual é, pois, a conclusão de tudo isso? Uma conclusão simples, embora, devemos confessá-lo, bastante afastada das teorias filosóficas comuns. Toda crença numa questão de fato ou de existência real deriva de algum objeto presente à memória ou aos sentidos, e de uma conjunção habitual entre esse objeto e algum outro. Ou, em outras palavras: após descobrir, pela observação de muitos exemplos, que duas espécies de objetos, como a chama e o calor, a neve e o frio, aparecem sempre ligadas, se a chama ou a neve se apresenta novamente aos sentidos, a mente é levada pelo hábito a esperar o calor ou o frio e a *acreditar* que tal qualidade realmente existe e se manifestará a quem lhe chegar mais perto. Essa crença é o resultado necessário de ser a mente colocada em tais circunstâncias. É uma operação da alma, quando nos encontramos em tal situação, tão inevitável quanto sentir a paixão do amor quando recebemos benefícios; ou do ódio quando somos injuriados. Todas essas operações são uma espécie de instintos naturais que nenhum raciocínio ou processo do pensamento ou do entendimento são capazes de produzir ou de impedir.

Neste ponto seria muito lícito que puséssemos fim às nossas indagações filosóficas. Sobre a maioria das questões jamais poderemos dar um passo mais adiante; e em todas as questões vimos forçosamente terminar aqui, depois das mais afanosas pesquisas. Apesar disso, nossa curiosidade será perdoável e talvez digna de louvor se nos conduzir a novas pesquisas e nos fizer examinar com mais exatidão a natureza dessa *crença* e da *conjunção habitual* de que ela deriva. Talvez encontremos assim algumas explicações e analogias que nos satisfaçam, ou pelo menos satisfaçam os que amam as ciências abstratas e podem interessar-se por especulações que, por mais exatas que sejam, conterão sempre um elemento de dúvida e incerteza. Quanto aos leitores cujos gostos sejam diferentes, a parte restante desta seção não se destina a eles e as seguintes indagações bem poderão ser compreendidas embora a passsem por alto.

Parte II

39. Nada é mais livre do que a imaginação do homem; e, embora ela não possa ultrapassar o fundo original de idéias fornecidas pelos sentidos internos e externos, tem um poder ilimitado de misturar, unir, separar, e dividir essas idéias em todas as modalidades de ficção e visão. Pode simular uma série de acontecimentos com toda a aparência de realidade, situá-los numa ocasião e lugar particulares, concebê-los como existentes e pintá-los a si mesma com todas as circunstâncias próprias de qualquer fato histórico em que ela acredite com a mais absoluta certeza. Em que se diferencia, pois, uma tal ficção de uma crença? A diferença não consiste em qualquer idéia especial que acompanhe as concepções que se impõem ao nosso assentimento, e que falte a todas as ficções conhecidas. Porque, como a mente tem o domínio de todas as suas idéias, poderia anexar voluntariamente essa idéia particular a qualquer ficção e, por conseguinte, acreditar no que

lhe aprouvesse, contrariamente ao que nos mostra a experiência cotidiana. Podemos, pela nossa imaginação, juntar a cabeça de um homem ao corpo de um cavalo; mas não está em nosso poder acreditar que semelhante animal tenha jamais existido na realidade.

Segue-se, portanto, que a diferença entre *ficção* e *crença* reside em alguma sensação ou sentimento que se anexa a esta última e não à primeira, e que não depende da vontade nem pode ser invocado à vontade. Deve ser excitado pela natureza, como todos os outros sentimentos; e tem que surgir de alguma situação particular, em que a mente se encontre em alguma conjuntura particular. Sempre que um objeto qualquer é apresentado à memória ou aos sentidos, leva imediatamente a imaginação, pela força do costume, a conceber o objeto que habitualmente o acompanha; e essa concepção é acompanhada de um sentimento ou sensação diferente dos livres devaneios da fantasia. É nisso que consiste toda a natureza da crença. Porque, como não existe matéria de fato em que acreditemos tão firmemente que não possamos conceber o contrário, não haveria nenhuma diferença entre a concepção admitida e a rejeitada se não fosse algum sentimento que distingue uma da outra. Se eu vejo uma bola de bilhar mover-se em direção de outra sobre uma mesa lisa, posso facilmente conceber que ela pare ao tocar na segunda. Essa concepção não implica contradição alguma; no entanto, o sentimento que desperta é muito diferente do que acompanha a representação mental do impulso e comunicação de movimento de uma bola a outra.

40. Se tentássemos uma *definição* desse sentimento, nos pareceria talvez uma tarefa muito difícil, se não impossível: seria mais ou menos o mesmo que procurar definir a sensação de frio ou a paixão da cólera a uma criatura que nunca as tivesse experimentado. Crença é a designação própria e verdadeira desse sentimento; e ninguém jamais tem dúvidas quanto ao significado dessa palavra, pois todos os homens, em todos os momentos, têm consciência do sentimento representado por ela. Talvez não seja inoportuno, porém, tentar uma *descrição* desse sentimento: pode ser que por tal meio cheguemos a certas analogias que facilitem uma explicação mais perfeita da sua natureza. Digo, pois, que a crença não é senão uma concepção mais vívida, enérgica, vigorosa, firme e constante de um objeto, concepção essa que a imaginação jamais poderá atingir. Esta variedade de termos, que talvez pareça muito pouco filosófica, tem em mira unicamente expressar o ato da mente que torna as realidades, ou o que tomamos por tais, mais presentes do que as ficções, faz com que elas pesem mais no pensamento e lhes dá uma influência superior sobre as paixões e a imaginação. Contanto que estejamos de acordo sobre a coisa, não vale a pena discutir a respeito dos termos. A imaginação dispõe à vontade de todas as suas idéias, pode uni-las, misturá-las e variá-las de todas as maneiras possíveis. Pode conceber objetos fictícios com todas as circunstâncias de lugar e tempo. Pode colocá-los, por assim dizer, diante de nossos olhos com suas verdadeiras cores, tal e qual como se verdadeiramente existissem. Mas, como essa faculdade da imaginação nunca poderá alcançar por si mesma a crença, é evidente que a crença não consiste na natureza ou ordem peculiar de nossas idéias, mas no *modo* como são concebidas e no *sentimento* que despertam na mente. Confesso que é impossível explicar perfeitamente esse sentimento ou modo de concepção. Podemos fazer uso de palavras que expressem algo de aproximado. Mas o seu nome verdadeiro e próprio, como já observamos, é *crença,* um termo que todos compreendem suficientemente na vida ordinária. E em filosofia não podemos fazer mais do que afirmar que a crença é algo sentido pela mente e que distingue as idéias nascidas do juízo das ficções da imaginação. Dá-lhes mais peso e influência, faz com que pareçam mais importantes, impõe-nas ao intelecto e as converte em princípios determinantes de nossas ações. Por exemplo: ouço neste momento a voz de uma pessoa minha conhecida, e o som provém do aposento vizinho. Essa impressão de meus sentidos faz com que o meu pensamento se volte imediatamente para essa pessoa, assim como para todos os objetos circundantes. Pinto-os a mim mesmo como existindo neste momento, com as mesmas qualidades e relações que lhes tinha observado anteriormente. Essas idéias se apossam mais firmemente do intelecto do que as idéias de um castelo encantado, e têm muito maior influência em todos os sentidos, quer no de proporcionar prazer ou dor, quer alegria ou pesar.

Procuremos, pois, apreender esta doutrina em seu conjunto e admitir que o sentimento de

crença nada mais é do que uma concepção mais intensa e firme do que as simples ficções da imaginação, e esse *modo* de concepção provém de uma conjunção habitual do objeto com algo presente à memória ou aos sentidos. Acredito que não será difícil, com base nestas suposições, encontrar outras operações da mente que lhe sejam análogas, e referir esses fenômenos a princípios ainda mais gerais.

41. Já observamos que a natureza estabeleceu conexões entre idéias particulares e que, tão depressa ocorre uma idéia aos nossos pensamentos, introduz, por um movimento suave e insensível, o seu correlativo e volta nossa atenção para ele. Reduzimos a três esses princípios de conexão ou associação: *semelhança, contigüidade* e *causação,* os quais são os únicos laços que ligam nossos pensamentos entre si e engendram essa cadeia regular de reflexão ou discurso que, em maior ou menor grau, se observa em toda a humanidade. Ora, aqui surge uma questão de que dependerá a solução da presente dificuldade. Dar-se-á o caso de que em todas essas relações, quando um dos objetos está presente aos sentidos ou à memória, o intelecto não apenas seja levado a conceber o correlativo, mas faça dele uma concepção mais firme e mais forte do que poderia alcançar de outra forma? Isso parece acontecer com a crença nascida da relação de causa e efeito. E, se o mesmo sucede com as outras relações ou princípios de associação, poderemos estabelecer o fato como uma lei geral que se verifica em todas as operações da mente.

Podemos, pois, observar, como primeiro experimento para o fim que temos agora em vista, que, ao vermos o retrato de um amigo ausente, nossa idéia dele é incontestavelmente vivificada pela *semelhança* e que toda paixão que acompanha essa idéia, seja de alegria ou de pesar, adquire nova força e vigor. Na produção desse efeito concorrem, ao mesmo tempo, uma relação e uma impressão presente. Se o retrato não se parece com ele ou se não se destinava a representá-lo, nem sequer nos desperta o pensamento desse amigo. E quando está ausente, assim como a pessoa, embora a mente possa passar do pensamento de um ao do outro, sente que sua idéia é antes enfraquecida do que avigorada por essa transição. Sentimos prazer em contemplar o retrato de um amigo quando é colocado diante de nossos olhos; mas, quando não o temos diante de nós, preferimos contemplá-lo diretamente a fazê-lo pela reflexão numa imagem tão distante e obscura quanto ele próprio.

As cerimônias da Igreja Católica podem ser consideradas como exemplos da mesma natureza. Os devotos dessa superstição costumam alegar, como desculpa das pantomimas que lhes são lançadas em rosto, o fato de sentirem o efeito benéfico desses movimentos, posturas e atos no avivar-lhes a devoção e intensificar-lhes o fervor, que de outra forma haveriam de esmorecer, se fossem exclusivamente dirigidos para objetos distantes e imateriais. Nós representamos os objetos de nossa fé, dizem eles, em tipos e imagens sensíveis, e os tornamos mais presentes ao nosso espírito pela presença imediata desses tipos, do que nos seria possível fazê-lo por uma simples visão e contemplação intelectual. Os objetos sensíveis têm sempre uma influência maior sobre a imaginação do que quaisquer outros; e essa influência eles a transmitem prontamente às idéias com que se relacionam e a que se assemelham. Limitar-me-ei a inferir dessas práticas e desse raciocínio que o efeito da semelhança na vivificação das idéias é muito comum; e, como em todos os casos devem concorrer uma semelhança e uma impressão presente, temos experimentos em abundância para provar a realidade do princípio acima.

42. Podemos ajuntar força a estes experimentos com outros da mesma espécie, se considerarmos os efeitos da *contigüidade* a par dos da *semelhança.* É certo que a distância diminui a força de toda idéia e que, ao nos aproximarmos de qualquer objeto, embora não se revele aos nossos sentidos, ele atua sobre a mente com uma influência que imita uma impressão imediata. O pensar em qualquer objeto transporta de imediato a mente para o que lhe é contíguo; mas só a presença atual do objeto o faz com superior vivacidade. Quando estou a poucas milhas de minha casa, tudo que com ela se relaciona me toca mais vivamente do que quando estou a duzentas léguas, se bem que, mesmo a essa distância, a reflexão sobre qualquer coisa que se encontra na vizinhança de meus amigos ou minha família suscite naturalmente a idéia deles. Mas, como, neste úl-

timo caso, ambos os objetos da mente são idéias e, não obstante, dá-se uma transição fácil entre eles, essa transição por si só não basta para imprimir uma vivacidade superior a qualquer das idéias, pela ausência de uma impressão imediata[8].

43. Ninguém poderá duvidar de que a causação tenha a mesma influência que as duas outras relações de semelhança e contigüidade. As pessoas supersticiosas têm grande amor às relíquias de santos e homens virtuosos, pela mesma razão que as leva a procurar tipos e imagens que lhes vivifiquem a devoção e lhes dêem uma concepção mais viva e mais íntima dessas vidas exemplares que desejam imitar. Ora, é evidente que uma das melhores relíquias que um devoto poderia obter seria o trabalho das mãos de um santo; e, se suas roupas e móveis devem ser considerados a essa luz, é porque estiveram outrora à sua disposição e foram movidos e influenciados por ele; e desse ponto de vista devem ser considerados como efeitos imperfeitos e ligados a ele por uma cadeia de conseqüências mais curta que qualquer das outras pelas quais apreendemos a realidade da sua existência.

Suponhamos que nos fosse apresentado o filho de um amigo há muito ausente ou falecido; é claro que esse objeto faria reviver instantaneamente a sua idéia correlativa e relembrar-nos todas as intimidades e familiaridades passadas, em cores mais vivas do que teria sucedido de outro modo. Este é mais um fenômeno que parece provar o princípio mencionado acima.

44. Podemos observar que nestes fenômenos é sempre pressuposta a crença no objeto correlativo, sem o que a relação não poderia ter efeito. A influência do retrato pressupõe que *acreditemos* ter existido aquele nosso amigo. A contigüidade do lar jamais poderá despertar as nossas idéias familiares se não *acreditarmos* que ele realmente existe. Ora, eu sustento que essa crença, quando vai além da memória e dos sentidos, é de natureza análoga e provém de causas semelhantes às da transição de pensamento e vivacidade de concepção aqui explicadas. Quando atiro ao fogo uma acha de lenha seca, minha mente é levada no mesmo instante a conceber que ela aumentará a chama em lugar de apagá-la. Essa transição do pensamento, partindo da causa para o efeito, não procede da razão. Tira sua origem exclusivamente do hábito e da experiência. E, como nasce de um objeto presente aos sentidos, torna mais viva e forte a idéia ou concepção da chama do que qualquer devaneio solto e desconexo da imaginação. Essa idéia surge imediatamente. O pensamento move-se ato contínuo para ela e lhe comunica toda aquela força de concepção que recebe da impressão presente aos sentidos. Quando alguém aponta uma espada ao meu peito, acaso a idéia do ferimento e da dor não me assalta com mais força do que quando me é apresentado um copo de vinho, ainda que, por acidente, essa idéia ocorra após o aparecimento do segundo objeto? Mas que há em tudo isso para causar uma concepção tão viva, a não ser a presença de um objeto e a transição costumeira para a idéia de outro objeto que nos habituamos a ligar ao primeiro? É essa toda a operação da mente em todas as nossas conclusões relativas a questões de fato e existência; e é um prazer encontrar algumas analogias graças às quais se torna possível explicá-la. É sempre a transição a partir de um objeto presente que dá força e solidez à idéia correlata.

Temos, pois, aqui uma espécie de harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas idéias; e, embora nos sejam totalmente desconhecidos os poderes e as forças que governam o primeiro, vemos que os nossos pensamentos e concepções seguiram o mesmo encadeamento que as outras obras da natureza. O hábito foi o princípio pelo qual se estabeleceu essa correspondência tão necessária à subsistência de nossa espécie e à regulação de nossa conduta, em todas as circunstâncias e ocorrências da vida humana. Se a presença de um objeto não tivesse suscitado instantaneamente a idéia dos outros objetos que comumente se ligam a ele, todo o nosso conhecimento se limitaria à estreita esfera de nossa memória e sentidos, e nunca seríamos capazes de ajustar os meios aos fins ou de utilizar os nossos poderes naturais quer na produção do bem, quer no afastamento do mal. Os que se deleitam com a descoberta e contemplação das *causas finais* têm aqui ampla matéria em que empregar o seu espanto e admiração.

[8] Vd. Cícero, *De Finibus*, Liv. V.

45. Para melhor confirmar a teoria precedente, acrescentarei que, como esta operação da mente pela qual inferimos efeitos semelhantes de causas semelhantes e vice-versa é tão essencial à subsistência de todas as criaturas humanas, não é provável que essa subsistência pudesse ser confiada às falazes deduções da nossa razão, cujo modo de operar é tão lento, que não se manifesta em absoluto nos primeiros anos da infância e que, aliás, é extremamente sujeita ao erro e ao engano em todas as idades e períodos da vida humana. Condiz melhor com a sabedoria habitual da natureza garantir um ato tão necessário da mente por meio de algum instinto ou tendência mecânica que seja infalível em suas operações, manifeste-se ao primeiro aparecimento da vida e do pensamento, e seja independente de todas as laboriosas deduções do entendimento. Assim como a natureza nos ensinou o uso de nossos membros sem nos dar o conhecimento dos músculos e nervos pelos quais são eles atuados, também implantou em nós um instinto que faz avançar o pensamento por linhas de sucessão correspondentes às que estabeleceu entre os objetos, embora desconheçamos os poderes e forças de que depende totalmente esse curso e sucessão regular de objetos.

SEÇÃO VI

Da Probabilidade[9]

46. Se bem que não exista no mundo isso que se chama *acaso,* nossa ignorância da verdadeira causa de uma ocorrência tem o mesmo efeito sobre o entendimento e engendra uma espécie semelhante de crença ou opinião.

Há, sem dúvida, uma probabilidade que resulta de um maior número de acasos favoráveis; e, à medida que aumenta essa superioridade numérica, ultrapassando os acasos contrários, a probabilidade aumenta em proporção e engendra um grau superior de crença ou assentimento a essa hipótese em que descobrimos a superioridade. Se um dado fosse marcado com um determinado algarismo ou número de pintas em quatro de suas faces e com outro algarismo ou número de pintas nas duas faces restantes, seria mais provável voltar-se para cima uma das primeiras que das segundas; mas, se tivesse mil faces marcadas do mesmo modo e apenas uma diferente das outras, a probabilidade seria muito maior, e mais firme e segura a nossa crença ou expectativa no acontecimento. Talvez esse processo mental ou raciocinativo pareça trivial e óbvio, mas para quem o considera mais a fundo ele pode dar margem a interessantes especulações.

Parece evidente, pois, que, quando o intelecto procura prever o resultado de um lance de dado como o que descrevemos, ele considera como igualmente provável o voltar-se de qualquer das faces para cima. E essa é a verdadeira natureza do acaso: tornar perfeitamente iguais todos os acontecimentos particulares que ele abrange. Mas o intelecto, ao ver que as faces do dado concorrem em maior número para um acontecimento do que para o outro, é levado a considerar com mais freqüência esse acontecimento e depara-se mais vezes com ele ao passar em revista as várias possibilidades ou acasos de que depende o resultado final. Essa concorrência de várias expectativas de um determinado acontecimento engendra ato contínuo, por um inexplicável mecanismo da natureza, o sentimento da crença, e dá vantagem a esse acontecimento sobre o seu antagonista, que se ampara num número menor de possibilidades e ocorre com menos freqüência ao intelecto. Se admitirmos que a crença nada mais é do que uma concepção mais firme e mais vigorosa de um objeto do que aquela que acompanha as simples ficções da imaginação, será talvez possível compreender em parte essa operação da mente. A concorrência desses vários vislumbres ou possibilidades imprime a idéia com mais força na imaginação; dá-lhe mais energia ou vigor; torna

[9] O Sr. Locke divide todos os argumentos em demonstrativos e prováveis. Dentro desse ponto de vista, devemos dizer que é apenas provável que todos os homens devem morrer ou que o sol nascerá amanhã. Mas, a fim de tornar a nossa linguagem mais conforme ao uso comum, deveríamos dividir os argumentos em *demonstrações, provas* e *probabilidades.* Por provas entendemos os argumentos extraídos da experiência que não deixam lugar a dúvida ou a contestação. (N. do A.)

mais sensível a sua influência sobre as paixões e afeições; numa palavra, engendra esse sentimento de confiança ou segurança que constitui a natureza da crença e opinião.

47. No que tange à probabilidade das causas, dá-se exatamente o mesmo que com as do acaso. Existem algumas causas que são inteiramente uniformes e constantes na produção de um efeito particular, e até hoje não se observou um só exemplo de falha ou irregularidade na sua operação. O fogo sempre queimou e a água sempre sufocou qualquer criatura humana. A produção de movimento por impulso e gravidade é uma lei universal que até agora nunca admitiu exceções. Mas há outras causas que se têm mostrado mais irregulares e incertas: o ruibarbo nem sempre age como um purgativo ou o ópio como um soporífero para todos os que ingerem esses medicamentos. É verdade que quando uma causa qualquer deixa de produzir o seu efeito habitual os filósofos não atribuem tal fato a alguma irregularidade na natureza, mas supõem a ação de causas secretas localizadas na estrutura particular de partes, que impediram a operação. Nossos raciocínios, porém, e as conclusões relativas ao acontecimento são os mesmos que seriam se não existisse esse princípio. Levados como somos a transferir o passado para o futuro em todas as nossas inferências, sempre que o passado se mostrou inteiramente regular e uniforme aguardamos o acontecimento com a maior confiança e não damos lugar a suposições contrárias. Mas quando se descobriu que efeitos diferentes decorrem de causas *aparentemente* idênticas, todos esses vários efeitos devem ocorrer ao intelecto na transferência do passado para o futuro e entrar em consideração quando procuramos determinar a probabilidade do acontecimento. Embora dando preferência ao mais usual e acreditando na concretização desse efeito, não devemos esquecer os outros: é preciso dar a cada um deles um peso e autoridade particular, conforme se haja mostrado mais ou menos freqüente no passado. Em quase todos os países da Europa é mais provável que haja neve numa ocasião ou noutra durante o mês de janeiro, do que continuar o tempo sempre claro no transcurso de todo esse mês — se bem que essa probabilidade varie de acordo com os diferentes climas e se torne quase uma certeza nos reinos mais setentrionais. Aqui, pois, parece evidente que, ao transferirmos o passado para o futuro a fim de determinar o efeito que resultará de uma dada causa, transferimos todos os diferentes acontecimentos na mesma proporção em que se manifestaram no passado e consideramos um deles, por exemplo, como tendo ocorrido cem vezes, outro dez vezes, e outro ainda uma só. Como um número maior de possibilidades concorre aqui para sugerir um acontecimento, elas o fortalecem e confirmam na imaginação, produzem o sentimento que chamamos *crença* e dão ao seu objeto a preferência sobre o acontecimento contrário, que não é corroborado por um número igual de experiências e não ocorre com tanta freqüência ao pensamento quando procura transpor o passado para o futuro. Quem tentar explicar esta operação da mente partindo de qualquer dos sistemas filosóficos aceitos sentirá a dificuldade. Eu, por minha parte, me terei por bem pago se as presentes sugestões excitarem a curiosidade dos filósofos e lhes fizerem ver quão falhas são todas as teorias ao tratarem de assuntos tão curiosos e tão sublimes.

Seção VII

Da Idéia de Conexão Necessária

Parte I

48. A grande vantagem das ciências matemáticas sobre as morais consiste em que as idéias das primeiras, por serem de ordem sensível, são sempre claras e determinadas, a mais diminuta distinção entre elas é imediatamente perceptível e os mesmos termos expressam sempre as mesmas idéias, sem ambigüidade nem variação. Nunca se confunde uma oval com um círculo ou uma hipérbole com uma elipse. O isósceles e o escaleno são separados por diferenças mais precisas do que o vício e a virtude, o justo e o injusto. Se um termo qualquer é definido em Geometria, o intelecto de per si substitui prontamente, em todas as ocasiões, o termo definido pela sua definição;

e, mesmo quando não se faz uso de nenhuma definição, o próprio objeto pode ser apresentado aos sentidos e, por conseguinte, clara e firmemente apreendido. Mas os sentimentos mais sutis da mente, as operações do entendimento, os tumultos das diversas paixões, embora realmente distintos uns dos outros, escapam-nos com facilidade quando procuramos sondá-los pela reflexão; e tampouco está em nosso poder fazer reaparecer o objeto original, por mais ocasiões que tenhamos tido de contemplá-lo. Destarte, a ambigüidade se introduz pouco a pouco nos nossos pensamentos; objetos parecidos são facilmente tomados como idênticos, donde resultam conclusões que as premissas estão longe de justificar.

No entanto, pode-se afirmar com segurança que, se considerarmos essas ciências à devida luz, suas vantagens e desvantagens compensam mais ou menos umas às outras e reduzem ambos os grupos a um estado de igualdade. Se o intelecto retém com mais facilidade as idéias claras e precisas da Geometria, por outro lado tem de seguir um encadeamento muito mais longo e complicado de raciocínios e comparar idéias muito mais afastadas umas das outras a fim de alcançar as verdades mais abstrusas dessa ciência. E se as idéias morais correm perigo, a menos que procedamos com o mais extremo cuidado, de cair na obscuridade e confusão, as inferências são sempre muito mais breves nessas pesquisas, e os passos intermediários, que conduzem à conclusão, muito menos numerosos do que nas ciências que versam sobre a quantidade e o número. Com efeito, quase não há em Euclides uma só proposição tão simples que não conste de mais partes do que as que podem ser encontradas em qualquer raciocínio moral que não descambe na quimera ou na fantasia. Quando procuramos chegar aos princípios do intelecto humano, podemos sentir-nos muito satisfeitos com os nossos progressos depois de acompanhá-lo em algumas operações, dada a rapidez com que a natureza põe fim a todas as nossas indagações sobre as causas e nos força a reconhecer nossa ignorância. O maior obstáculo ao nosso avanço nas ciências morais e metafísicas é, pois, a obscuridade das idéias e a ambigüidade dos termos. Na Matemática, a principal dificuldade são as longas inferências e o alcance do pensamento necessários para chegar a qualquer conclusão. E pode muito bem ser que o nosso progresso na filosofia natural seja retardado sobretudo pela escassez de experimentos apropriados e de fenômenos, que muitas vezes são descobertos por puro acaso e não podem ser encontrados quando precisamos deles, mesmo que nisso empreguemos a mais diligente e cautelosa pesquisa. Como a filosofia moral, até agora, parece ter avançado menos do que a Geometria ou a Física, podemos concluir que, se há alguma diferença a esse respeito entre as ciências, as dificuldades que obstruem o progresso da primeira exigem mais cuidado e capacidade para serem vencidas.

49. Entre as idéias que ocorrem na Metafísica, nenhuma é mais obscura e incerta do que as de *poder, força, energia* ou *conexão necessária,* com que somos forçados a lidar a cada instante em todas as nossas investigações. Procuraremos, pois, fixar nesta Seção, se possível, o significado exato desses termos, e assim dissipar em parte uma obscuridade contra a qual tanto se clama nessa espécie de filosofia.

Parece mais ou menos incontestável que todas as nossas idéias são simples cópias de nossas impressões, ou, em outras palavras, que nos é impossível *pensar* no que quer que seja que não *tenhamos anteriormente experimentado* por meio de nossos sentidos externos ou internos. Tratei[10] de explicar e provar esta proposição e expressei a esperança de que, dando-lhe uma aplicação apropriada, se pudesse introduzir maior clareza e precisão nos raciocínios filosóficos do que tem sido possível alcançar até agora. As idéias complexas podem, talvez, ser bem conhecidas pela definição, que outra coisa não é senão uma enumeração das partes ou idéias simples que as compõem. Mas, depois de levarmos as definições até as idéias mais simples, se encontramos ainda alguma ambigüidade e obscuridade, a que poderemos recorrer? Por meio de que invenção lançar luz sobre essas idéias e torná-las inteiramente precisas e determinadas? Produzam-se as impressões ou sentimentos originais de que elas são as cópias. Todas essas impressões são fortes e vivas. Não comportam ambigüidade. Não só elas próprias se encontram em plena luz, como também podem iluminar as idéias correspondentes, que jazem na obscuridade. E por esse meio lograremos

[10] Seção II. (N. do A.)

talvez construir um novo microscópio ou uma espécie de óptica que ampliará de tal modo as mais simples e diminutas idéias nas ciências morais, que possamos apreendê-las facilmente e conhecê-las tão bem quanto as idéias mais flagrantes e palpáveis que são objeto de nossas indagações.

50. A fim, pois, de nos familiarizarmos perfeitamente com a idéia de poder ou conexão necessária, examinemos a sua impressão; e a fim de encontrar a impressão com mais certeza, busquemo-la em todas as fontes de onde possa derivar.

Quando olhamos os objetos exteriores à nossa volta e consideramos a operação das causas, nunca podemos descobrir, num único exemplo, qualquer poder ou conexão necessária, qualquer qualidade que ligue o efeito à causa e faça com que um deles seja conseqüência infalível do outro. Observamos, apenas, que um deles se segue realmente ao outro. O impulso de uma bola de bilhar é seguido pelo movimento da segunda. Isso é tudo que se apresenta aos nossos sentidos *exteriores*. Essa sucessão de objetos não produz nenhum sentimento ou impressão *interior* na mente: por conseguinte, num exemplo único e particular de causa e efeito nada existe que possa sugerir a idéia de poder ou conexão necessária.

Ao primeiro aparecimento de um objeto, nunca podemos conjeturar que efeito resultará dele. Mas, se o poder ou energia de uma causa qualquer pudesse ser descoberto pelo intelecto, estaríamos em condições de prever o efeito mesmo sem experiência; e poderíamos, desde o primeiro instante, pronunciar-nos com certeza a seu respeito, graças ao simples pensamento e raciocínio.

Em realidade, não existe nenhuma parte da matéria que manifeste jamais qualquer poder ou energia pelas suas qualidades sensíveis ou nos dê motivo para imaginar que ela seja capaz de produzir qualquer coisa ou de ser seguida de algum outro objeto a que possamos chamar seu efeito. Solidez, extensão, movimento: todas essas qualidades são completas em si mesmas e nunca apontam para qualquer outro acontecimento que delas possa resultar. As cenas do universo mudam continuamente e um objeto segue-se a outro em sucessão ininterrupta; mas o poder da força que aciona a máquina inteira nos fica inteiramente oculto e jamais se manifesta em qualquer das qualidades sensíveis do corpo. Sabemos que, em realidade, o calor acompanha constantemente a chama. Mas qual é a conexão entre os dois? Não temos meio sequer de conjeturá-la ou imaginá-la. É impossível, portanto, que a idéia de poder derive da contemplação dos corpos em exemplos isolados de sua operação; porque corpo algum manifesta jamais qualquer poder que possa ser o originador desta idéia [11].

51. Por conseguinte, como os objetos exteriores tais como se apresentam aos sentidos não nos dão nenhuma idéia de poder ou de conexão necessária pela sua operação em exemplos particulares, vejamos se essa idéia pode derivar da reflexão sobre a operação de nossos intelectos e ser a cópia de alguma impressão interna. Pode-se dizer que a todos os momentos temos consciência de um poder interior, e sentimos que, pelo simples comando de nossa vontade, podemos mover os órgãos do corpo ou dirigir as faculdades de nossa mente. Um ato de volição produz o movimento em nossos membros ou suscita uma nova idéia em nossa imaginação. Essa influência da vontade nos é conhecida pela consciência. Daí nos vem a idéia de poder ou energia, e nos convencemos de que nós próprios e todos os outros seres inteligentes o possuímos. Essa idéia é, pois, uma idéia de reflexão, visto que provém de refletirmos sobre as operações de nossa mente sobre o comando exercido pela vontade tanto sobre os órgãos do corpo como sobre as faculdades da alma.

52. Passaremos agora a examinar essa pretensão, e em primeiro lugar no que diz respeito à influência da volição sobre os órgãos do corpo. Essa influência, observemos, é um fato que, como

[11] Em seu capítulo sobre o poder, diz o Sr. Locke que, descobrindo pela experiência que existem várias produções novas na matéria e concluindo que deve haver algum poder capaz de produzi-las, chegamos finalmente, por meio desse raciocínio, à idéia de força ou poder. Mas não há raciocínio que nos possa dar uma idéia nova, original e simples, como o reconhece este próprio filósofo. Donde se conclui que jamais poderá ser essa a origem de tal idéia. (N. do A.)

todos os outros acontecimentos naturais, só pode ser conhecido pela experiência e nunca se pode prever com base em qualquer energia ou poder residente na causa, que a ligue ao efeito e faça com que um seja a conseqüência infalível da outra. O movimento de nosso corpo segue o comando de nossa vontade. Disso temos consciência a cada instante. Mas o meio pelo qual isso se efetua; a energia mediante a qual a vontade realiza tão extraordinária operação: disso estamos tão longe de ter consciência imediata, que deverá escapar para sempre às nossas mais diligentes indagações.

Com efeito: *primeiro,* existirá em toda a natureza algum princípio mais misterioso do que a união da alma com o corpo, pela qual uma suposta substância espiritual adquire tão grande influência sobre uma substância material, que o mais sutil dos pensamentos é capaz de atuar sobre a matéria mais grosseira? Se tivéssemos o poder de, por um desejo secreto, mover montanhas ou controlar os planetas em suas órbitas, essa imensa autoridade não seria mais extraordinária nem mais inacessível à nossa compreensão. Mas se, pela consciência, percebêssemos qualquer poder ou energia na vontade, deveríamos conhecer esse poder; deveríamos conhecer a sua conexão com o efeito; deveríamos conhecer a união secreta entre alma e corpo e a natureza de ambas essas substâncias, graças à qual uma é capaz de atuar em tantos casos sobre a outra.

Segundo: não podemos mover todos os órgãos do corpo com a mesma autoridade, embora não possamos apontar nenhuma razão, salvo a experiência, de uma diferença tão notável entre uns e outros. Por que é que a vontade influi na língua e nos dedos, porém não no fígado ou no coração? Esta pergunta não nos causaria nenhum embaraço se tivéssemos consciência de um poder no primeiro caso e não no outro. Perceberíamos então, independentemente da experiência, por que a autoridade da vontade sobre os órgãos do corpo está circunscrita a limites tão especiais. Tendo pleno conhecimento, no primeiro caso, do poder ou força que faculta a sua operação, saberíamos também por que a sua influência vai precisamente até tais e tais limites, e não além.

Um homem subitamente acometido de paralisia na perna ou no braço, ou que tenha perdido há pouco um desses membros, muitas vezes se esforça por movê-los e empregá-los em seus misteres habituais. Aqui ele tem tanta consciência do poder de comandar esses membros como um homem perfeitamente sadio tem consciência do poder de pôr em atividade qualquer membro que permaneça no seu estado e condição natural. Mas a consciência jamais engana. Logo, nem num caso nem no outro temos jamais consciência de qualquer poder. É pela experiência, e só por ela, que adquirimos a noção do poder de nossa vontade. E a experiência só nos ensina que um acontecimento se segue constantemente a um outro, sem nos mostrar a conexão secreta que os liga entre si e os torna inseparáveis.

Terceiro: a anatomia nos ensina que o objeto imediato do poder no movimento voluntário não é o próprio membro posto em movimento, mas certos músculos, nervos e espíritos animais, ou talvez alguma coisa ainda mais diminuta e desconhecida, através da qual o movimento é sucessivamente propagado antes de alcançar o próprio membro cujo movimento é o objeto imediato da volição. Poderá haver prova mais cabal de que o poder pelo qual se realiza toda essa operação, longe de ser direta e plenamente conhecido por qualquer sentimento ou consciência interior, é misterioso e ininteligível em sumo grau? Aqui a mente *quer* um dado acontecimento: ato contínuo, produz-se um outro acontecimento, que não conhecemos e que difere totalmente do que tínhamos em vista; esse acontecimento produz um outro, não menos desconhecido, até que afinal, mediante uma longa sucessão, produz-se o acontecimento desejado. Mas, se o poder original fosse sentido, deveria ser também conhecido; e, sendo conhecido, também o seria o seu efeito, já que todo poder é relativo a seu efeito. E vice-versa, se o efeito não é conhecido, o poder tampouco pode ser conhecido ou sentido. Como, em verdade, ter consciência de um poder de mover os nossos membros quando não possuímos tal poder, mas apenas o de mover certos espíritos animais que, embora venham finalmente a produzir o movimento de nossos corpos, atuam de um modo completamente incompreensível para nós?

Podemos, por conseguinte, concluir de tudo isso, espero que sem nenhuma temeridade, embora cheios de confiança, que nossa idéia de poder não é a cópia de qualquer sentimento ou consciência de poder existente em nós mesmos, quando damos origem a um movimento animal ou aplicamos nossos membros ao seu uso e mister próprios. Que o movimento desses membros se

segue ao comando da vontade é uma questão de experiência comum, como todos os outros efeitos naturais. Mas o poder ou energia pelo qual isso se efetua, como em todos os outros acontecimentos naturais, é desconhecido e inconcebível[12].

53. Devemos então afirmar que temos consciência de um poder ou energia em nossas mentes quando, por um ato ou comando da vontade, concebemos uma nova idéia, fixamos a mente na sua contemplação, viramo-la de todos os lados, e afinal nos descartamos dela em proveito de alguma outra idéia, depois que nos pareceu tê-la examinado a fundo? Os mesmos argumentos, creio eu, provarão que tampouco esse comando da vontade nos dá uma idéia real de força ou energia.

Primeiro, devemos admitir que, quando conhecemos um poder, conhecemos essa mesma circunstância na causa, que lhe permite produzir o efeito; porquanto essas palavras passam por ser sinônimas. Devemos, assim, conhecer tanto a causa e o efeito quanto a relação entre os dois. Mas acaso pretendemos conhecer a natureza da alma humana e a natureza de uma idéia, ou a aptidão de uma para produzir a outra? Trata-se aqui de uma verdadeira criação, da produção de alguma coisa saída do nada, o que implica um poder tão grande, que pode parecer, à primeira vista, inacessível a qualquer ser que não seja infinito. Pelo menos é preciso admitir que um tal poder não é sentido, nem conhecido, e nem sequer pode ser concebido pela mente. Não fazemos mais do que sentir o acontecimento, isto é, a existência de uma idéia conseqüente a um comando da vontade; mas a maneira como se realiza essa operação, o poder pelo qual é produzida, estão inteiramente fora do alcance de nossa compreensão.

Segundo: o domínio da mente sobre si mesma é limitado, assim como o seu domínio sobre o corpo; e esses limites não são conhecidos pela razão, mediante qualquer noção segura sobre a natureza da causa e do efeito, mas apenas pela experiência e pela observação, como em todos os outros acontecimentos naturais e na operação dos objetos exteriores. Nossa autoridade sobre os nossos sentimentos e paixões é muito mais fraca do que a que temos sobre as nossas idéias; e mesmo esta última autoridade se acha circunscrita dentro de limites muito estreitos. Haverá alguém que pretenda apontar a causa primária dessas limitações e mostrar por que o poder é deficiente em um caso e não em outro?

Terceiro: esse autocomando difere muito em diferentes ocasiões. Um homem em pleno gozo da saúde o possui em grau maior do que um homem doente. Somos mais senhores de nossos pensamentos pela manhã do que à tarde; em jejum do que após um bom jantar. É possível explicar essas variações a não ser pela experiência? Onde está então o poder de que pretendemos ter consciência? Não haverá aqui, quer numa substância espiritual, quer material, ou em ambas, algum mecanismo ou estrutura secreta de partes, do qual depende o efeito e que, sendo-nos inteiramente desconhecido, faz com que o poder ou energia da vontade seja igualmente desconhecido e incompreensível?

A volição é, por certo, um ato da mente com o qual estamos bastante familiarizados. Refleti sobre ela, considerai-a sob todas as faces: encontrais aí qualquer coisa parecida com esse poder criador graças ao qual faria surgir do nada uma idéia nova, e, por uma espécie de *Fiat,* imitaria a onipotência de seu Criador, se me é lícito falar assim, que chamou à existência todas as variadas cenas da natureza? Longe de termos consciência dessa energia na vontade, faz-se mister uma experiência tão certa como a que possuímos para convencer-nos de que tão extraordinários efeitos podem resultar de um simples ato de volição.

[12] Pode-se alegar que a resistência que encontramos em nossos corpos, obrigando-nos muitas vezes a exercer nossa força e invocar todo o nosso poder, é o que nos dá a idéia de força e poder. É esse *nisus* ou potente esforço, do qual temos consciência, a impressão original de onde foi copiada a idéia. Mas, em primeiro lugar, atribuímos poder a um imenso número de objetos em que não é verossímil a ocorrência de tal esforço; ao Ser Supremo, que jamais encontra qualquer resistência; à mente em seu comando sobre as idéias e os membros, no pensamento e no movimento ordinários, em que o efeito se segue imediatamente à vontade, sem qualquer esforço ou resistência; e à matéria inanimada, que não é capaz de tal sentimento. Segundo: esse sentimento de um esforço para vencer a resistência não tem nenhuma conexão com qualquer acontecimento. O que se lhe segue, nós o sabemos por experiência, mas não poderíamos conhecê-lo *a priori.* Deve-se confessar, todavia, que o *nisus* animal que experimentamos, embora não possa engendrar nenhuma idéia precisa e exata de poder, contribui em muito para a idéia vulgar e inexata que dele formamos. (N. do A.)

54. A grande maioria dos homens não tem a menor dificuldade em explicar as operações mais comuns e familiares da natureza, tais como a queda dos corpos pesados, o crescimento das plantas, a geração dos animais ou a nutrição dos corpos pelo alimento. Mas suponha-se que em todos esses casos eles percebam a própria força ou energia da causa que a liga ao seu efeito e graças à qual é ela sempre infalível em sua operação. Os homens adquirem, em resultado do longo hábito, um tal feitio mental, que, ao apresentar-se a causa, esperam logo com segurança o seu acompanhante habitual, e mal lhes parece possível que qualquer outro acontecimento venha a resultar dela. Só ao depararem-se com fenômenos extraordinários, como terremotos, pestes e prodígios de toda sorte, não sabem apontar uma causa apropriada e explicar o modo como esta produz o seu efeito. Quando em tais dificuldades, costumam recorrer a algum princípio inteligente invisível[13] como causa imediata do acontecimento que os surpreende e que, segundo pensam, não pode ser explicado pelos poderes comuns da natureza. Mas os filósofos, que levam um pouco mais longe o seu exame, imediatamente percebem que, mesmo nos acontecimentos mais familiares, a energia da causa é tão ininteligível como nos mais insólitos, e que só aprendemos pela experiência a *conjunção* freqüente dos objetos, sem jamais podermos perceber qualquer coisa que se pareça com uma *conexão* entre eles.

55. Aqui, pois, muitos filósofos consideram-se obrigados pela razão a recorrer em todas as ocasiões ao mesmo princípio, para o qual o vulgo nunca apela a não ser em casos que lhe pareçam milagrosos e sobrenaturais. Reconhecem na mente e na inteligência não apenas a causa primária e original de todas as coisas, mas a causa imediata e única de todo acontecimento que se manifesta na natureza. Segundo eles, esses objetos que comumente denominamos *causas* não são, em realidade, mais do que *ocasiões;* e que o princípio verdadeiro e direto de todo efeito não é algum poder ou força existente na natureza, mas uma volição do Ser Supremo, que quer que tais e tais objetos particulares estejam para sempre ligados uns aos outros. Em lugar de dizer que uma bola de bilhar move outra bola por uma força que lhe vem do autor da natureza, afirmam eles que é a própria Divindade que, por um ato particular de volição, move a segunda bola, sendo determinada a realizar essa operação pelo impulso da primeira bola, em conseqüência das leis gerais que traçou a si mesma no governo do universo. Mas os filósofos vão mais além nas suas indagações e descobrem que, assim como desconhecemos por completo o poder de que depende a ação recíproca dos corpos, não ignoramos menos o poder de que decorre a operação da mente sobre o corpo e do corpo sobre a mente; e, num caso como no outro, nem os sentidos nem a consciência nos capacitam para apontar primeiro o princípio. A mesma ignorância, por conseguinte, nos leva à mesma conclusão. Os filósofos sustentam que a Divindade é a causa imediata da união entre alma e corpo, e que não são os órgãos dos sentidos que, ao serem agitados pelos objetos exteriores, produzem sensações na mente, mas que é um ato particular de volição de nosso Criador onipotente que suscita esta ou aquela sensação em conseqüência deste ou daquele movimento verificado no órgão. Do mesmo modo, não é uma energia da vontade que produz o movimento local em nossos membros: é o próprio Deus, a quem apraz secundar nossa vontade, em si mesma impotente, e comandar um movimento que erroneamente atribuímos ao nosso próprio poder e eficácia. Os filósofos não se detêm nesta conclusão, pois às vezes estendem a mesma inferência à própria mente em suas operações internas. Nossa visão mental ou concepção de idéias nada mais é do que uma revelação que nos faz o nosso Criador. Quando voluntariamente fixamos o pensamento num objeto qualquer e evocamos a sua imagem na fantasia, não é a vontade que cria essa idéia: é o Criador universal que a revela ao intelecto e lha torna presente.

56. E assim, de acordo com esses filósofos, todas as coisas estão cheias de Deus. Não se contentando com o princípio de que nada existe senão pela vontade dele, e de que nada possui qualquer poder a não ser por uma concessão sua, despojam a natureza e todas as coisas criadas de qualquer poder a fim de tornar mais sensível e imediata a sua dependência da Divindade. Não lhes ocorre que com essa teoria estão diminuindo ao invés de encarecer a grandeza desses atri-

[13] *Deus ex machina.*

butos que tanto afetam celebrar. Seria, inegavelmente, um sinal de maior poder na Divindade se delegasse uma certa medida de poder às criaturas inferiores em lugar de produzir todas as coisas pela sua própria volição imediata. E seria mais sábio planejar inicialmente toda a fábrica do universo com uma visão tão perfeita que ele pudesse, de si mesmo e por sua própria operação, servir todos os propósitos da providência, do que ser o grande Criador obrigado a ajustar a cada momento as suas partes e pôr em movimento com o seu sopro todas as engrenagens dessa máquina estupenda.

Se desejarmos, porém, uma refutação mais filosófica dessa teoria, talvez sejam suficientes as duas reflexões que seguem.

57. *Primeiro:* parece-me a mim que essa teoria da energia e operação universal do Ser Supremo é ousada demais para poder convencer um homem que tem noção suficiente da fraqueza da razão humana e dos estreitos limites em que se confinam todas as suas operações. Por mais lógica que seja a cadeia de argumentos que lhe serve de base, não se livra de uma forte suspeita, senão de uma certeza absoluta, de que ela nos arraste muito além do âmbito de nossas faculdades quando nos conduz a conclusões tão extraordinárias e tão distantes da vida e da experiência comuns. Entramos num país de fadas muito antes de havermos dado os últimos passos na nossa teoria; e em tal país não temos motivo para confiar nos nossos métodos comuns de argumentação ou julgar que nossas analogias e probabilidades habituais tenham qualquer validez. Nossa linha de prumo é demasiado curta para sondar esses imensos abismos. E por mais que nos confortemos com a idéia de sermos guiados por uma espécie de verossimilhança e de experiência a cada passo que damos, podemos ter certeza de que essa suposta experiência não tem nenhuma autoridade quando a aplicamos desse modo a assuntos completamente alheios à nossa esfera de experiência. Mais tarde teremos ensejo de tocar novamente neste ponto [14].

Segundo: Os argumentos em que se baseia esta teoria não me parecem nada convincentes. É verdade que ignoramos a maneira pela qual os corpos atuam uns sobre os outros. Sua força ou energia é inteiramente incompreensível: mas acaso não ignoramos igualmente a maneira ou força de atuação de uma mente e mesmo do supremo intelecto sobre si mesmo e sobre o corpo? Dizei-me, por obséquio: de onde nos vem a idéia que fazemos dessas coisas? Não temos sentimento nem consciência de tal poder em nós mesmos. Não temos nenhuma noção do Ser Supremo, a não ser a que nos advém da reflexão sobre as nossas próprias faculdades. Portanto, se a nossa ignorância fosse uma boa razão para rejeitar o que quer que fosse, seríamos levados a negar toda energia do Ser Supremo como na mais grosseira das matérias. O fato é que compreendemos tão mal a operação de um como da outra. Será mais difícil conceber que o movimento possa surgir do impulso que da volição? Tudo que sabemos é a nossa profunda ignorância em ambos os casos [15].

[14] Seção XII. (N. do A.)

[15] Não é necessário estender-me no exame da *vis inertiae,* de que tanto se fala na nova filosofia, e que é atribuída à matéria. Descobrimos por experiência que um corpo em repouso ou em movimento continua para sempre no seu estado presente até ser arrancado a ele por uma nova causa; e que um corpo impelido retira do corpo impulsor todo o movimento que ele próprio adquire. Estes são fatos da experiência. Quando chamamos a isso *vis inertiae,* não fazemos mais do que rotular tais fatos, sem pretendermos fazer qualquer idéia da força de inércia; e, do mesmo modo, quando falamos em gravidade referimo-nos a certos efeitos, sem compreender esse poder ativo. Jamais foi intenção de Sir Isaac Newton despojar as causas segundas de toda força ou energia, embora alguns de seus seguidores se tenham esforçado por fundar tal teoria sobre a sua autoridade. Pelo contrário, esse grande filósofo recorria a um fluido etéreo ativo para explicar a sua atração universal, embora fosse bastante cauteloso e modesto para advertir que se tratava de uma mera hipótese sobre a qual não se devia insistir sem mais experimentos. Devo confessar que há algo de extraordinário no destino das opiniões. Descartes insinuou essa doutrina da eficácia universal e única da Divindade, sem insistir nela. Malebranche e outros cartesianos a tomaram por fundamento de toda a sua filosofia. Na Inglaterra, porém, ela não gozou de nenhuma autoridade. Locke, Clarke e Cudworth nem sequer tomam conhecimento dela, mas supõem sempre que a matéria tem um poder real, se bem que subordinado e derivado. Como foi que essa opinião veio a prevalecer de tal modo entre os nossos metafísicos modernos? (N. do A.)

Parte II

58. Para chegarmos, porém, mais depressa à conclusão deste argumento, que já estendemos demasiado: Foi em vão que buscamos uma idéia de poder e conexão necessária em todas as fontes das quais se poderia supor que ela derivasse. Parece que em casos isolados de operação de corpos, por mais que aprofundemos o nosso exame nunca podemos descobrir coisa alguma senão um acontecimento a seguir-se a outro, somos incapazes de compreender qualquer força ou poder que seja o instrumento de operação da causa, ou mesmo qualquer conexão entre ela e o seu suposto efeito. A mesma dificuldade ocorre quando consideramos as operações da mente sobre o corpo, observando que os movimentos do segundo sucedem à volição da primeira, mas sem podermos observar ou conceber o laço que une o movimento à volição, nem a energia pela qual a mente produz esse efeito. Não menos incompreensível é o poder da vontade sobre as suas próprias faculdades e idéias, de modo que em toda a natureza não se vê um só exemplo de conexão que nos seja concebível. Todos os acontecimentos parecem completamente soltos e separados. Um acontecimento sucede a outro, mas nunca podemos observar qualquer laço entre eles. Parecem ser *juntados* uns aos outros, porém não *conexos*. E, como não podemos fazer idéia de qualquer coisa que nunca se tenha apresentado aos nossos sentidos exteriores ou sentimento interior, a conclusão necessária *parece* ser que não temos nenhuma idéia de poder ou de conexão e que essas palavras são absolutamente vazias de sentido, tanto quando as empregamos nos raciocínios filosóficos como na vida comum.

59. Mas resta ainda um meio de evitar essa conclusão e uma fonte que não examinamos até agora. Quando se nos apresenta um objeto ou acontecimento qualquer, por mais sagacidade e penetração que exerçamos, é impossível descobrir ou mesmo conjeturar, sem a experiência, o acontecimento que dele resultará, ou transportar o nosso poder de previsão para além do objeto que se acha imediatamente presente à memória e aos sentidos. Mesmo depois de um exemplo ou experiência em que observamos que um acontecimento particular sucede a outro, não temos o direito de formular uma regra geral ou predizer o que ocorrerá em casos semelhantes; e com justiça se considera uma imperdoável temeridade ajuizar de todo o curso da natureza por um único experimento, ainda que certo e exatíssimo. Mas quando vemos que uma dada espécie de acontecimento acompanha sempre e em todos os casos a uma outra, já não temos escrúpulo de predizer uma ao aparecimento da outra e de empregar o único tipo de raciocínio que nos pode garantir qualquer questão de fato ou de existência. Chamamos então *causa* a um objeto e *efeito* ao outro. Supomos a existência de alguma conexão entre eles e de algum poder num dos dois, pelo qual produz infalivelmente o outro e opera com a mais absoluta certeza e a mais irresistível necessidade.

Parece, pois, que essa idéia de uma conexão necessária entre acontecimentos se origina de certo número de exemplos semelhantes da conjunção constante desses acontecimentos; e que essa idéia nunca pode ser sugerida por um desses exemplos isolado, ainda que o examinemos sob todas as luzes e de todas as posições possíveis. Mas um número qualquer de exemplos em nada difere de um exemplo isolado que lhe supomos exatamente igual, a não ser o fato de que, após uma repetição de exemplos semelhantes, o intelecto é levado pelo hábito a prever, à manifestação de um dos acontecimentos, o seu acompanhante usual, e a acreditar que ele existirá. Essa conexão, pois, que *sentimos* na mente, essa transição costumeira da imaginação passando de um objeto para o seu acompanhante usual, é o sentimento ou impressão que nos leva a formar a idéia de poder ou conexão necessária. Nada mais há que descobrir aí. Considerai o assunto sob todas as faces, e jamais encontrareis qualquer outra origem para tal idéia. É essa a única diferença entre um único exemplo, que nunca nos poderá dar a idéia de conexão, e um certo número de exemplos semelhan-

tes, pelos quais essa idéia é sugerida. A primeira vez que um homem viu a comunicação do movimento pelo impulso, como pelo choque de duas bolas de bilhar, não podia afirmar que havia *conexão,* mas apenas *conjunção* entre um acontecimento e o outro. Após observar vários exemplos da mesma natureza, declara-os *conexos* entre si. Que alteração ocorreu para dar origem a essa nova idéia de *conexão?* Nenhuma, a não ser que ele agora sente na sua imaginação que esses acontecimentos são *conexos* e pode predizer logo a existência de um deles ao se lhe apresentar o outro. Quando dizemos, portanto, que um objeto está ligado a outro, queremos significar apenas que se estabeleceu uma conexão entre ambos no nosso pensamento, provocando essa inferência pela qual eles se convertem em provas da existência um do outro: conclusão um tanto extraordinária, mas que parece fundada numa evidência suficiente. E tampouco será essa evidência debilitada por uma desconfiança no entendimento humano em geral ou por uma suspeita cética a respeito de qualquer conclusão nova e extraordinária. Não há conclusões mais consentâneas com o ceticismo do que aquelas que contribuem com suas descobertas para demonstrar a fraqueza e os estreitos limites da razão e da capacidade humana.

60. E que exemplo mais convincente do que este se pode apresentar da surpreendente ignorância e debilidade do entendimento? Se existe relação entre objetos que nos importe conhecer com perfeição, é por certo a de causa e efeito. Nela se baseiam todos os nossos raciocínios sobre questões de fato ou existência. Só por meio dela alcançamos qualquer certeza sobre os objetos afastados do testemunho presente de nossa memória e de nossos sentidos. A única utilidade imediata de todas as ciências é ensinar-nos a maneira de controlar e regular os acontecimentos futuros por meio de suas causas. Nossos pensamentos e indagações ocupam-se, pois, a todo instante com essa relação. E, todavia, tão imperfeitas são as idéias que fazemos a seu respeito, que é impossível dar uma definição precisa de causa, salvo definições provenientes de algo que lhe é estranho e alheio. Os objetos semelhantes sempre aparecem juntos com seus semelhantes: disto temos experiência. De acordo, pois, com essa experiência, podemos definir a causa como sendo *um objeto seguido de outro, quando todos os objetos semelhantes ao primeiro são seguidos de objetos semelhantes ao segundo.* Ou, em outras palavras, *quando, não existindo o primeiro objeto, jamais existiria o segundo.* O aparecimento de uma causa sempre transporta o intelecto, por uma transição habitual, à idéia do efeito. Disto também temos experiência. Podemos assim, de acordo com essa experiência, formular outra definição da causa e chamá-la *um objeto seguido de outro, e cujo aparecimento sempre transporta o pensamento para esse outro.* Mas, se bem que ambas essas definições derivem de circunstâncias estranhas à causa, não podemos remediar esse inconveniente nem alcançar uma definição mais perfeita, que indique essa circunstância da causa que lhe dá uma conexão com o seu efeito. Não temos nenhuma idéia dessa conexão e nem sequer uma noção clara do que desejamos saber quando nos esforçamos por concebê-la. Dizemos, por exemplo, que a vibração desta corda é a causa deste som particular. Mas que entendemos por esta afirmação? Ou que *esta vibração é seguida deste som e todas as vibrações semelhantes têm sido seguidas de sons semelhantes,* ou que *esta vibração é seguida deste som, e ao aparecer a primeira a mente antecipa-se aos sentidos e forma imediatamente uma idéia do segundo.* Podemos considerar a relação de causa e efeito de qualquer destes dois pontos de vista; mas, fora deles, não fazemos nenhuma idéia de tal relação [16].

[16] De acordo com essas explicações e definições, a idéia de *poder* é tão relativa quanto a de *causa,* e ambas se referem a um efeito ou a algum outro acontecimento que acompanha constantemente o primeiro. Quando consideramos a circunstância *desconhecida* de um objeto, pela qual é fixado e determinado o grau ou quantidade do seu efeito, damos a ela o nome de poder ou força; e por isso todos os filósofos admitem que o efeito é a medida da força. Mas, se tivessem uma idéia da força tal como é em si mesma, por que não poderiam medi-la em si mesma? A disputa sobre se a força de um corpo em movimento é proporcional à sua velocidade ou ao quadrado da sua velocidade não precisa ser decidida unicamente pela comparação dos efeitos durante tempos iguais ou desiguais; uma medida e comparação direta seria mais convincente.
Quanto ao uso freqüente das palavras Força, Poder, Energia, etc., que em toda parte ocorrem nas conversações comuns assim como em filosofia: isso não prova que conheçamos em qualquer caso o princípio de conexão entre causa e efeito, ou que possamos explicar fundamentalmente a produção de uma coisa atribuindo-a a uma outra. Essas palavras, tais como costumam ser usadas, têm significados muito imprecisos e as

61. Recapitulando, pois, os raciocínios desta seção: Toda idéia é copiada de alguma impressão ou sentimento anterior; e, quando não podemos encontrar nenhuma impressão, podemos estar certos de que não há idéia alguma. Em todos os exemplos isolados de operação de corpos ou mentes, nada há que produza qualquer impressão de poder ou conexão necessária e, conseguintemente, possa sugerir qualquer idéia desse gênero. Mas, quando se apresentam muitos exemplos uniformes e ao mesmo objeto segue-se sempre o mesmo acontecimento, começamos a nutrir a idéia de causa e conexão. Experimentamos então um novo sentimento ou impressão, a saber: o de uma conexão habitual, no pensamento ou na imaginação, entre um objeto e o seu acompanhante usual; e esse sentimento é o original da idéia que procuramos. Porquanto, assim como essa idéia nasce de numerosos exemplos semelhantes e não de um exemplo só, ela deve provir daquela particularidade em que um certo número de exemplos difere de um exemplo único. Mas essa conexão costumeira e transferência da imaginação é a única particularidade em que eles diferem. A todos os demais respeitos são semelhantes. O primeiro exemplo que observamos de movimento comunicado pelo choque de duas bolas de bilhar (para voltarmos a essa ilustração óbvia) é exatamente igual a qualquer exemplo que se nos possa apresentar neste momento, com a única diferença de que no primeiro momento não podíamos *inferir* um acontecimento do outro, e agora, após uma longa série de experiências uniformes, podemos fazê-lo. Ignoro se o leitor compreenderá prontamente este raciocínio. Receio que, se fosse mais prolixo e tentasse lançar uma maior variedade de luzes sobre ele, só conseguiria torná-lo mais obscuro e intricado. Em todos os raciocínios abstratos há um ponto de vista que, se temos a sorte de acertar com ele, nos permite ilustrar melhor o assunto do que com toda a eloqüência e a expressão mais copiosa deste mundo. É esse ponto de vista que devemos esforçar-nos por alcançar, reservando as flores da retórica para os assuntos que as comportam.

SEÇÃO VIII

Da Liberdade e da Necessidade

Parte I

62. Em questões que têm sido apaixonadamente ventiladas e discutidas desde a primeira origem da ciência e da filosofia, seria de esperar que os disputantes tivessem pelo menos entrado em acordo sobre a significação de todos os termos, e que no decurso de dois mil anos as nossas pesquisas já houvessem passado das palavras ao objeto verdadeiro e real da controvérsia. Pois não parece tão fácil dar definições exatas dos termos empregados na argumentação e fazer dessas definições, e não do simples som das palavras, o objeto do exame e análise futura? Mas, se consideramos a coisa mais de perto, somos bem capazes de chegar a conclusão diametralmente oposta. Já do simples fato de continuar ainda indecisa uma controvérsia apesar de se haver prolongado por tanto tempo se pode inferir que há alguma ambigüidade na expressão e que os disputantes associam diferentes idéias aos termos empregados. Com efeito, como se supõe que as faculdades do intelecto sejam semelhantes em cada indivíduo — de outra forma, nada seria mais infrutífero do que argumentar e discutir uns com os outros —, seria impossível, se os homens associassem as

idéias correspondentes são muito incertas e confusas. Nenhum animal pode pôr corpos exteriores em movimento sem o sentimento de um *nisus* ou esforço; e todo animal tem o sentimento ou sensação do choque ou pancada de um corpo em movimento. Essas sensações, que são puramente animais e de que não podemos tirar *a priori* nenhuma inferência, nós nos inclinamos a transferi-las aos objetos inanimados e supor que eles sintam algo de semelhante sempre que comunicam ou recebem movimento. Quanto às energias que são exercidas sem que lhes anexemos qualquer idéia de movimento comunicado, consideramos apenas a conjunção de acontecimentos que constantemente experimentamos; e, como *sentimos* uma conexão habitual entre as idéias, transferimos esse sentimento aos objetos; porquanto nada é mais habitual do que aplicar aos corpos exteriores toda sensação interna que eles ocasionem. (N. do A.)

mesmas idéias aos termos que empregam, alimentarem por tanto tempo opiniões diferentes sobre o mesmo assunto, especialmente quando se comunicam as suas opiniões e cada partido se volta para todos os lados em busca de argumentos que lhes possam dar a vitória sobre os seus antagonistas. É verdade que, se os homens tentam discutir questões que ficam inteiramente fora do alcance da capacidade humana, como as que dizem respeito à origem dos mundos, à economia do sistema intelectual ou à região dos espíritos, podem digladiar-se por muito tempo em suas inúteis disputas sem nunca chegarem a uma conclusão positiva. Mas, se a questão diz respeito a algum assunto da vida e experiência comum, seria de crer que nada poderia manter a controvérsia indecisa por tanto tempo, a não ser algumas expressões ambíguas que ainda conservem os antagonistas a distância e os impeçam de tocar no âmago da questão.

63. Foi o que aconteceu na tão longamente debatida questão da liberdade e da necessidade; e isso em grau tão assinalado, que, ou muito me engano, ou havemos de descobrir ainda que toda a humanidade, tanto a instruída como a ignorante, foi sempre da mesma opinião sobre este assunto e que algumas poucas definições inteligíveis teriam posto fim imediato a toda a controvérsia. No meu modo de ver, essa questão tem sido tão esmiuçada por todos e conduzido os filósofos a um tal labirinto de abstrusa sofisticaria, que não admira que um leitor sensato, a bem de sua tranqüilidade, prefira fazer ouvido de mercador à proposta de uma tal questão, da qual não pode esperar instrução nem entretenimento. Mas o argumento tal como o propomos aqui servirá talvez para reavivar a sua atenção, pois apresenta mais novidade, promete pelo menos alguma forma de decisão da controvérsia, e não o tirará de seus cômodos com um raciocínio intricado ou obscuro.

Espero, pois, mostrar que todos os homens concordaram sempre na doutrina tanto da liberdade como da necessidade, dentro de qualquer sentido razoável que possamos dar a estes termos; e que toda a controvérsia tem girado até agora em torno de meras palavras. Começaremos por examinar a doutrina da necessidade.

64. Admite-se universalmente que a matéria é atuada em todas as suas operações por uma força necessária e que todo efeito natural é determinado com tal precisão pela energia da sua causa, que, nas mesmas circunstâncias dadas, não seria possível resultar dela nenhum outro efeito. O grau e direção de cada movimento é prescrito com tamanha exatidão pelas leis da natureza, que do choque de dois corpos em movimento tem tanta probabilidade de surgir uma criatura viva como qualquer outro efeito que não aquele que é realmente produzido por esse fato, no seu grau e direção exatos. Se quisermos, pois, formar uma idéia justa e precisa da *necessidade,* devemos considerar de onde surge essa idéia quando a aplicamos à operação dos corpos.

Parece evidente que, se todas as cenas da natureza fossem constantemente mudadas, de tal modo que não houvesse dois acontecimentos semelhantes um ao outro, mas cada objeto fosse inteiramente novo, sem nenhuma parecença com o que quer que tivesse sido visto antes, nunca chegaríamos a conceber a menor idéia de necessidade ou de uma conexão entre esses objetos. Poderíamos dizer, dentro dessa suposição, que um objeto ou acontecimento sucedeu a outro, porém não que um foi produzido pelo outro. A relação de causa e efeito seria absolutamente desconhecida dos homens. A partir desse momento deixaria de haver inferência e raciocínio sobre as operações da natureza, e a memória e os sentidos seriam os únicos canais restantes pelos quais o conhecimento de qualquer existência real poderia ter acesso ao intelecto. Donde se segue que nossa idéia de necessidade e causação provém inteiramente da uniformidade que se pode observar nas operações da natureza, onde objetos semelhantes aparecem constantemente juntos e o intelecto é levado pelo costume a inferir um deles do aparecimento do outro. Nestas duas circunstâncias consiste toda aquela necessidade que atribuímos à matéria. Além da *conjunção* constante de objetos similares e da conseqüente *inferência* de um a outro, não temos a menor noção de qualquer necessidade ou conexão.

Se vemos, pois, que toda a humanidade sempre admitiu, sem a menor dúvida ou hesitação, que essas duas circunstâncias ocorrem nas ações voluntárias dos homens e nas operações da mente, segue-se daí que todos os homens sempre concordaram na doutrina da necessidade, e que até aqui têm disputado simplesmente por não se entenderem uns aos outros.

65. Quanto à primeira circunstância, isto é, a conjunção constante e regular de acontecimentos semelhantes, talvez nos possamos convencer pelas seguintes considerações. Admite-se universalmente que existe uma grande uniformidade entre as ações dos homens em todas as nações e idades, e que a natureza humana permanece sempre a mesma em seus princípios e operações. Os mesmos motivos sempre produzem as mesmas ações. Os mesmos acontecimentos seguem-se às mesmas causas. A ambição, a avareza, o amor-próprio, a vaidade, a amizade, a generosidade, o espírito público: estas paixões, misturadas em vários graus e distribuídas através da sociedade, têm sido desde o começo do mundo e continuam a ser a origem de todas as ações e empreendimentos que já foram observados entre os homens. Quereis conhecer os sentimentos, inclinações e gênero de vida dos gregos e romanos? Estudai bem a índole e as ações dos franceses e ingleses: não podereis enganar-vos muito se transferirdes para os primeiros *a maioria* das observações que tiverdes feito sobre os segundos. A humanidade é mais ou menos a mesma em todas as épocas e lugares, de tal sorte que a História nada tem de novo ou de estranho para nos contar sob este aspecto. Sua principal utilidade é descobrir os princípios constantes e universais da natureza humana, mostrando homens em todas as variedades de circunstâncias e situações e fornecendo-nos materiais para nossas observações sobre os móveis habituais da ação e da conduta humana. Esses registros de guerras, intrigas, facções e revoluções são um tesouro de experimentos pelos quais o filósofo político ou moral fixa os princípios da sua ciência, assim como o filósofo físico ou natural toma conhecimento da natureza das plantas, minerais e outros objetos exteriores pelos experimentos que faz a seu respeito. E a terra, a água e os outros elementos examinados por Aristóteles e Hipócrates não são mais semelhantes aos que podemos observar hoje do que os homens descritos por Políbio e Tácito se parecem com os que governam atualmente o mundo.

Se um viajante, ao regressar de um país longínquo, nos viesse falar de homens completamente diferentes de todos os que conhecemos; homens sem nenhuma avareza, ambição ou espírito de vingança, que não conhecessem outro prazer além da amizade, da generosidade e do devotamento à causa pública — imediatamente havíamos de perceber a falsidade e desmascarar o mentiroso com a mesma certeza como se ele tivesse recheado a sua narrativa com casos de centauros e dragões, milagres e prodígios. E, se quisermos demolir qualquer falsificação em História, não há argumento mais convincente do que provar que as ações atribuídas a uma pessoa qualquer contrariam diretamente o curso da natureza e que não há motivos humanos que, em tais circunstâncias, pudessem induzi-la a uma tal conduta. A veracidade de Quinto Cúrcio é tão suspeita quando ele descreve a coragem sobrenatural de Alexandre, que o levava a atacar multidões sozinho, como quando fala da sua força e atividade sobrenatural, que lhe permitia resistir ao ímpeto dessas multidões e dominá-las. Tão prontos são todos os homens em reconhecer uma uniformidade nos motivos e ações humanas quanto nas operações do corpo.

Daí também o valor dessa experiência, adquirida durante uma longa vida e através de uma variedade de negócios e associações, no instruir-nos sobre os princípios da natureza humana e regular não só a nossa especulação como a nossa conduta futura. Graças à sua guia ascendemos ao conhecimento das inclinações e motivos dos homens, observando-lhes as ações, expressões ou mesmo gestos; e desse conhecimento dos motivos e inclinações tornamos a descer para a interpretação de seus atos. As observações gerais entesouradas por um curso de experiência nos dão a chave da natureza humana e nos ensinam a deslindar todas as suas complexidades. Já não nos deixamos enganar por pretextos e aparências. As declarações públicas não são mais que a roupagem atraente de uma causa. E, embora se dê o devido peso e autoridade à virtude e à honra, nunca se espera das multidões e dos partidos esse perfeito desinteresse que tantas vezes se nos procura inculcar; de seus líderes, muito raramente; e quase nunca dos indivíduos de categoria e posição. Mas, se não houvesse uniformidade nas ações humanas e todos os experimentos que fizéssemos nesse campo fossem irregulares e anômalos, seria impossível reunir observações gerais sobre a humanidade; e nenhuma experiência, ainda que perfeitamente digerida pela reflexão, teria qualquer utilidade. Por que o agricultor idoso é mais hábil em seu mister do que o jovem principiante, senão por haver uma certa uniformidade na operação do sol, da chuva e da terra para produzir as plantas, e por ter ensinado a experiência, ao mais velho, as regras pelas quais é governada e dirigida essa operação?

66. Não devemos, contudo, esperar que essa uniformidade das ações humanas vá ao ponto de todos os homens agirem exatamente do mesmo modo nas mesmas circunstâncias, sem que em nada influa aí a diversidade de caracteres, preconceitos e opiniões. Uma tal uniformidade em todos os pormenores não é encontrada em parte alguma na natureza. Muito ao contrário, a observação da variedade de conduta em homens diferentes nos permite formar uma variedade ainda maior de preceitos, que, todavia, ainda supõem um certo grau de uniformidade e regularidade.

Diferem os costumes dos homens em diferentes épocas e países? Isso nos mostra a grande força do hábito e da educação, que moldam a mente humana desde a infância e a convertem num caráter fixo e estabelecido. O comportamento e a conduta de um sexo não têm muito em comum com os do outro? É graças a isso que tomamos conhecimento dos diferentes caracteres que a natureza imprimiu nos sexos e que preserva com constância e regularidade. São muito diversificadas as ações da mesma pessoa nos diferentes períodos da sua vida, desde a infância até a velhice? Isso dá lugar a muitas observações gerais sobre a mudança gradual de nossos sentimentos e inclinações, e as diferentes máximas que prevalecem nas diferentes idades das criaturas humanas. Mesmo os caracteres que são peculiares a cada indivíduo mostram uniformidade na sua influência; se assim não fosse, o conhecimento que temos das outras pessoas e nossas observações sobre a sua conduta nada nos ensinariam sobre as suas disposições e não serviriam para orientar nossa conduta com respeito a elas.

67. Concedo que é possível encontrar algumas ações que não parecem ter nenhuma conexão regular com quaisquer motivos conhecidos e constituem exceções a todas as medidas de conduta que têm sido estabelecidas para o governo dos homens. Mas, se quisermos saber que juízo cumpre fazer de ações tão irregulares e extraordinárias, podemos considerar as opiniões costumeiras sobre esses acontecimentos irregulares que se manifestam no curso da natureza e as operações dos objetos exteriores. Nem todas as causas acompanham os seus efeitos usuais com igual uniformidade. Um artífice que só lida com matéria inanimada pode enganar-se tanto quanto um político, que dirige a conduta de agentes sensíveis e inteligentes.

O vulgo, que aceita as coisas como lhe aparecem à primeira vista, atribui a incerteza dos acontecimentos a uma incerteza das causas, que por vezes rouba a estas a sua influência habitual, embora nada se oponha à sua operação. Mas os filósofos, observando que em quase toda parte, na natureza, existe uma grande variedade de móbeis e princípios, que não percebemos por causa do afastamento ou das proporções diminutas, concluem pela possibilidade de que os acontecimentos contrários não procedam de qualquer contingência na causa, mas da operação secreta de causas contrárias. Essa possibilidade é convertida em certeza pela observação ulterior, quando notam que, a um exame mais atento, a contrariedade de efeitos sempre trai uma contrariedade de causas e procede de sua mútua oposição. Um camponês não pode explicar melhor a parada de um relógio do que dizendo que ele não costuma regular; o artífice, porém, sabe que a mesma força na mola ou no pêndulo tem sempre a mesma influência nas rodas, mas que esse efeito usual pode falhar devido a um grão de pó que faça estacar todo o movimento. Da observação de vários exemplos paralelos os filósofos extraem a máxima de que a conexão entre todas as causas e efeitos é igualmente necessária e que a aparente incerteza em alguns casos provém da secreta oposição de causas contrárias.

Assim, por exemplo, no corpo humano, quando os sintomas usuais de saúde ou doença desapontam a nossa expectativa; quando os medicamentos não operam com os seus poderes costumeiros; quando acontecimentos irregulares se seguem a uma causa particular — o filósofo e o físico não se surpreendem com isso nem são jamais tentados a negar, em conjunto, a necessidade e uniformidade dos princípios que regem a economia animal. Sabem que o corpo humano é uma máquina complicadíssima e contém muitos poderes secretos, totalmente inacessíveis à nossa compreensão; que muitas vezes nos deve parecer muito incerto em suas operações; e, portanto, que os acontecimentos irregulares que se manifestam exteriormente não provam que as leis da natureza não sejam observadas com a máxima regularidade em suas operações e governo internos.

68. Para ser coerente consigo mesmo, o filósofo deve aplicar o mesmo raciocínio às ações e volições dos agentes inteligentes. As mais irregulares e inesperadas resoluções dos homens podem ser freqüentemente explicadas pelos que conhecem todas as circunstâncias particulares de seu caráter e situação. Uma pessoa de gênio obsequioso dá uma resposta brusca: acontece que tem dor de dentes, ou ainda não almoçou. Um indivíduo lerdo mostra uma alacridade insólita em suas maneiras: é que a fortuna inesperadamente lhe sorriu. Ou mesmo quando uma ação, como às vezes acontece, não pode ser explicada em particular, quer pela própria pessoa, quer por outras, nós sabemos, em geral, que os caracteres dos homens são, em certo grau, inconstantes e irregulares. É essa, por assim dizer, a característica constante da natureza humana, embora seja mais particularmente aplicável a certas pessoas, que não têm nenhuma regra fixa de conduta, mas procedem sempre ao sabor do capricho e da volubilidade. Os princípios e motivos interiores podem operar de maneira uniforme malgrado essas aparentes irregularidades, assim como os ventos, a chuva e as nuvens são governados, ao que se supõe, por princípios constantes, embora a sagacidade e a investigação humana não consigam descobri-los facilmente.

69. Vê-se, pois, não só que a conexão entre os motivos e as ações voluntárias é tão regular e uniforme como a que se verifica entre causa e efeito em qualquer parte da natureza, mas também que essa conexão regular foi sempre universalmente reconhecida pelos homens e nunca se disputou a esse respeito, quer na filosofia, quer na vida comum. Ora, como é da vida passada que tiramos todas as inferências relativas ao futuro, e como concluímos que os objetos sempre aparecerão juntos quando vemos que assim aconteceram sempre no passado, pode parecer supérfluo provar que essa uniformidade nas ações humanas, conhecida pela experiência, é uma fonte da qual podemos tirar *inferências* a respeito delas. Mas, a fim de lançar maior variedade de luzes sobre o argumento, vamos também insistir, ainda que brevemente, sobre este último ponto.

Tão grande é a mútua dependência dos homens em todas as sociedades, que quase não há ação humana que seja completa em si mesma ou que se realize sem alguma referência às ações alheias, necessárias para que ela corresponda plenamente às intenções do agente. O mais pobre artífice, que trabalha sozinho, espera pelo menos a proteção do magistrado para lhe garantir o gozo dos frutos de seu trabalho. Também espera que, ao levar seus produtos ao mercado e oferecê-los por um preço razoável, encontrará compradores e, com o dinheiro que tiver ganho, poderá adquirir de outros os artigos de que necessita para a sua subsistência. À medida que os homens estendem as suas transações e se vai complicando o seu intercâmbio com outros homens, o seu programa de vida passa a abranger uma variedade maior de ações voluntárias que, segundo esperam, cooperarão com as suas próprias pelos motivos adequados. Em todas essas conclusões, tomam suas medidas com base na experiência passada, tal como em seus raciocínios sobre os objetos exteriores; e acreditam firmemente que os homens, assim como todos os elementos, continuarão a mostrar-se idênticos em suas operações ao que eles sempre têm observado. Um manufator conta com o trabalho de seus operários para a execução de uma obra qualquer, não menos do que com as ferramentas que emprega, e ficaria igualmente surpreendido se suas expectativas falhassem num setor como no outro. Em suma, essa inferência e raciocínio experimental sobre as ações alheias é parte tão essencial da vida humana, que nenhum homem em estado de vigília passa um momento sem empregá-lo. Não temos, então, motivos para afirmar que toda a humanidade sempre concordou com a doutrina da necessidade segundo a definição e explicação que acabamos de dar?

70. E tampouco a opinião dos filósofos tem divergido da do povo neste particular. Com efeito, sem falar em que todos os atos da sua vida pressupõem essa opinião, poucas são as partes do saber especulativo a que ela não seja essencial. Que seria feito da *História* se não confiássemos na veracidade do historiador, de acordo com a experiência que temos da humanidade? Como poderia a *Política* ser uma ciência se as leis e formas de governo não tivessem uma influência uniforme sobre a sociedade? Onde estaria o fundamento da *Moral* se os caracteres particulares não tivessem um poder certo e determinado de produzir sentimentos particulares e se esses sentimentos não

agissem constantemente sobre as ações? E com que autoridade aplicaríamos a *crítica* a um poeta ou escritor culto se não pudéssemos declarar as ações de seus personagens próprias ou impróprias de tais caracteres em tais circunstâncias? Parece quase impossível, por conseguinte, ocupar-nos com a ciência ou exercer uma ação de qualquer espécie sem reconhecer a doutrina da necessidade e essa *inferência* do motivo para a ação voluntária e do caráter para a conduta.

E em verdade, quando consideramos a afinidade com que a evidência *natural* e a *moral* se ajustam uma à outra e formam uma só cadeia de argumentação, não hesitaremos em admitir que elas são da mesma natureza e derivam dos mesmos princípios. O prisioneiro que não tem dinheiro nem negócios descobre a impossibilidade de escapar tanto ao considerar a obstinação do carcereiro como ao voltar-se para as paredes e grades que o rodeiam; e, em todas as suas tentativas de libertar-se, prefere trabalhar na pedra e no ferro a tentar agir sobre a natureza inflexível daquele. O mesmo prisioneiro, quando conduzido ao cadafalso, prevê sua própria morte com a mesma certeza pela fidelidade e constância dos seus guardas como pela operação do machado ou da roda. Sua mente percorre uma certa seqüência de idéias: a recusa dos soldados a consentir na sua fuga; a ação do verdugo; a separação da cabeça e do corpo, a sangueira, os movimentos convulsivos, e a morte. Temos aí uma cadeia conexa de causas naturais e ações voluntárias, mas a mente não sente nenhuma diferença entre elas ao passar de um elo a outro, e não tem menos certeza do acontecimento futuro do que se sua ligação com os objetos presentes à memória ou aos sentidos fosse uma seqüência de causas cimentadas umas às outras pelo que nos apraz chamar uma necessidade *física*. A mesma conjunção experimentada tem o mesmo efeito sobre a mente, quer os objetos unidos sejam motivos, volição e ações, quer figura e movimento. Podemos mudar os nomes das coisas, mas sua natureza e sua operação sobre o entendimento jamais mudam.

Se um homem que eu sei honesto e opulento e com o qual tenho relações de íntima amizade entrar em minha casa, onde estou rodeado pelos meus criados, tenho certeza de que ele não me apunhalará para roubar-me o meu tinteiro de prata; e não receio tal acontecimento como não receio o desabar da casa, que é nova, solidamente construída e alicerçada. *Mas ele pode ser acometido de um súbito e incompreensível ataque de loucura.* Do mesmo modo, pode sobrevir um terremoto repentino que sacuda a casa e a faça desmoronar sobre a minha cabeça. Vou, pois, mudar as suposições. Direi com toda a certeza que ele não porá a mão no fogo e não a manterá ali até que seja consumida pelas chamas. E esse acontecimento, creio poder prevê-lo com a mesma certeza que este outro: se ele se jogar pela janela e não encontrar nenhum obstáculo, não ficará um momento sequer suspenso no ar. Nenhuma suspeita de um súbito acesso de loucura pode dar a menor plausibilidade ao primeiro acontecimento, que é tão contrário a todos os princípios conhecidos da natureza humana. Um homem que ao meio-dia deixa a sua bolsa cheia de ouro no passeio de Charing Cross, tão facilmente pode esperar que ela crie asas e levante vôo dali como que a encontrará intata uma hora depois. Mais de metade dos raciocínios humanos contém inferências de natureza análoga, a que acompanham graus maiores ou menores de certeza proporcional à nossa experiência da conduta usual da humanidade em tais situações particulares.

71. Tenho considerado muitas vezes qual poderia ser a razão pela qual toda a humanidade, embora sempre reconhecesse sem hesitar a doutrina da necessidade em todos os seus atos e raciocínios, mostra, contudo, tamanha relutância em confessar esse fato e, em todas as épocas, tem revelado uma propensão para professar a opinião contrária. Creio que isso se pode explicar da maneira seguinte. Se examinarmos as operações dos corpos e a produção de efeitos a partir de suas causas, veremos que todas as nossas faculdades jamais nos podem levar, quanto ao conhecimento dessa relação, além da mera observação de que certos objetos particulares se apresentam *constantemente unidos* e de que a mente é conduzida, por uma *transição habitual,* do aparecimento de um deles à crença no outro. Mas, embora esta conclusão relativa à ignorância humana resulte de uma análise escrupulosa do assunto, os homens não perdem a forte propensão de acreditar que penetram mais fundo nos poderes da natureza e percebem uma espécie de conexão necessária entre a causa e o efeito. E, por outro lado, quando voltam o pensamento para as operações da sua própria mente e não *sentem* tal conexão entre o motivo e a ação, é natural que lhes pareça haver uma diferença entre os efeitos que resultam de uma força material e os que derivam do pensamento e da inteligência. Mas, uma vez convencidos de que nada mais sabemos de qual-

quer espécie de causação além da simples *conjunção constante* dos objetos e da conseqüente *inferência* mental de um para outro, e depois de verificarmos que, por consenso universal, ambas essas circunstâncias ocorrem nas ações voluntárias, ser-nos-á mais fácil admitir que a mesma necessidade é comum a todas as causas. E, embora este raciocínio possa contradizer os sistemas de muitos filósofos quando considera necessárias as determinações da vontade, um exame mais atento nos mostrará que a discrepância reside apenas nas palavras e não toca no sentimento real. No sentido em que a tomamos aqui, a necessidade nunca foi negada até hoje, nem creio que possa ser negada por algum filósofo. No máximo, talvez se pretenda que a mente pode perceber, nas operações da matéria, uma conexão mais forte entre causa e efeito, conexão essa que não ocorreria nas ações voluntárias dos seres inteligentes. Se na realidade é assim ou não, só o exame poderá mostrá-lo; e cabe a esses filósofos provar a sua asserção definindo ou descrevendo essa necessidade e apontando-a nas operações das causas materiais.

72. Quer realmente parecer que os homens começam onde deveriam terminar nessa questão de liberdade e necessidade quando a atacam pelo exame das faculdades da alma, da influência do entendimento e das operações da vontade. Que discutam primeiro uma questão mais simples, a saber, as operações dos corpos e da matéria bruta e irracional, e vejam se podem formar uma idéia de causação e necessidade que não seja a de uma conjunção constante de objetos e da subseqüente inferência mental de um para outro. Se de fato essas circunstâncias constituem toda a necessidade que concebemos na matéria, e se também se admite universalmente que elas ocorrem nas operações da mente, está terminada a disputa; ou, pelo menos, deve-se admitir que daqui em diante será puramente verbal. Mas enquanto supusermos, sem nenhum fundamento razoável, que temos uma idéia mais positiva de causação e necessidade nas operações dos objetos exteriores, e que isso não ocorre com respeito às ações voluntárias da mente, não será possível chegar a uma solução satisfatória, visto que partimos de uma suposição tão errônea. O único meio de nos desenganarmos é colocar-nos num ponto de vista mais alto, considerar o reduzido alcance da ciência quando aplicada às causas materiais, e convencer-nos de que tudo que sabemos delas são a conjunção constante e a inferência acima mencionadas. Talvez nos seja difícil conformar-nos em fixar limites tão estreitos ao entendimento humano: mas não teremos nenhuma dificuldade depois, quando quisermos aplicar esta doutrina às ações voluntárias. Pois, como é evidente que elas têm uma conjunção regular com motivos, circunstâncias e caracteres, e como sempre tiramos inferências de uns para os outros, seremos obrigados a reconhecer expressamente essa necessidade que já admitimos em todas as deliberações de nossas vidas e em todos os passos de nossa conduta e procedimento [17].

[17] A grande difusão que tem a doutrina da liberdade pode ser explicada por outra causa, a saber, uma falsa sensação ou experiência aparente que temos, ou podemos ter, de liberdade ou indiferença em muitas de nossas ações. A necessidade de uma ação qualquer, seja ela material ou mental, não é, para falar com propriedade, uma qualidade do agente, mas está no ser pensante ou inteligente que considera a ação, e consiste sobretudo na determinação de seus pensamentos a inferir a existência desse ato de algum objeto anterior; e a liberdade, em oposição à necessidade, nada mais é do que a ausência dessa determinação e uma certa dubiedade ou indiferença que sentimos ao passar (ou não passar) da idéia de um objeto à do seguinte. Ora, podemos observar que, embora ao *refletir* sobre as ações humanas raramente sentimos essa dubiedade ou indiferença, e em geral podemos inferir essas ações com bastante certeza de seus motivos e das disposições do agente, sucede muitas vezes que ao *praticar* as próprias ações sentimos algo nesse gênero; e, como é fácil tomar uns pelos outros objetos semelhantes, isso tem sido apresentado como prova demonstrativa e mesmo intuitiva da liberdade humana. Sentimos, as mais das vezes, que nossas ações estão sob a dependência de nossa vontade; e imaginamos sentir que a vontade em si mesma não depende de nada porque, quando uma negação de tal crença nos instiga a fazer a tentativa, sentimos que ela se move com facilidade em qualquer direção e produz uma imagem de si mesma (ou uma *veleidade,* como se diz nas escolas) naquela própria direção em que não se fixou. Essa imagem, ou débil movimento, nós nos persuadimos de que poderia em qualquer ocasião completar-se e converter-se na coisa real; porque, se isso fosse negado, faríamos uma nova tentativa e veríamos que, desta vez, realmente o pode. Esquecemos que o desejo fantasioso de provar a liberdade é aqui o motivo de nossa ação. E parece certo que, por mais que imaginemos sentir uma liberdade em nós mesmos, um espectador pode em geral inferir de nossos motivos e caráter as ações que praticaremos; e, mesmo que não o possa, conclui em geral que isso seria factível se ele conhecesse perfeitamente todas as circunstâncias de nossa situação e temperamento, as molas mais secretas de nossa índole e disposição. Ora, essa é a própria essência da necessidade, segundo a doutrina exposta acima. (N. do A.)

73. Mas, para prosseguirmos em nosso projeto conciliatório sobre a questão de liberdade e necessidade — a questão mais controvertida da Metafísica, que é a mais controvertida das ciências —, não se faz necessária grande abundância de palavras para provar que todos os homens sempre concordaram tanto com a doutrina da liberdade como com a da necessidade, e que também a este respeito toda a disputa tem sido até agora puramente verbal. Pois o que se entende por liberdade quando o termo é aplicado às ações voluntárias? Certamente, não queremos dizer que as ações tenham tão pouca conexão com os motivos, inclinações e circunstâncias que umas não se sigam aos outros com certo grau de uniformidade e que destes não seja possível inferir aquelas. Porquanto aqui se trata de fatos reconhecidos e evidentes. Por liberdade, pois, só podemos entender *um poder de agir ou de não agir, segundo as determinações da vontade;* isto é, se preferimos ficar em repouso, podemos ficar; e se preferimos mover-nos, também podemos fazê-lo. Ora, admite-se universalmente que essa liberdade hipotética é apanágio de quem quer que não esteja preso e encadeado. Não há, portanto, aí, matéria para disputa.

74. Qualquer definição que demos de liberdade, devemos ter o cuidado de observar duas condições indispensáveis: *primeiro,* que seja coerente com os fatos; *segundo,* que seja coerente consigo mesma. Se observarmos essas condições e dermos uma definição inteligível, estou seguro de que toda a humanidade não terá senão uma opinião a tal respeito.

Todos reconhecem que não existe nada sem que haja uma causa para a sua existência e que o acaso, quando o examinamos bem, não passa de uma palavra negativa e não designa nenhum poder real que exista em qualquer parte da natureza. Mas pretende-se que algumas causas sejam necessárias e outras, não necessárias. Aqui temos, pois, a vantagem das definições. Que alguém *defina* uma causa sem incluir, como parte da definição, uma *conexão necessária* com o seu efeito, e que mostre distintamente a origem da idéia expressa pela definição, e eu abandonarei de bom grado a controvérsia. Mas, se for aceita a explicação que demos anteriormente do assunto, isso deve ser absolutamente impraticável. Se não houvesse uma conjunção regular entre os objetos, nunca teríamos concebido a noção de causa e efeito; e essa conjunção regular produz aquela inferência do entendimento que é a única conexão que podemos conceber. Quem quer que tente dar uma definição de causa excluindo essas circunstâncias, ou será forçado a usar termos ininteligíveis, ou termos tais que sejam sinônimos daquele que procura definir [18]. E, se for admitida a definição acima, a liberdade, quando oposta à necessidade e não à coibição, é o mesmo que o acaso, que todos reconhecem como inexistente.

Parte II

75. Não há modo mais comum e contudo mais condenável de raciocinar do que empreender, numa disputa filosófica, a refutação de uma hipótese qualquer alegando suas conseqüências perigosas para a religião e a moral. Quando uma opinião tem conseqüências absurdas, é certamente falsa; mas não é certo que uma opinião seja falsa porque tem conseqüências perigosas. Tais pontos de vista não deveriam, pois, ser levados em consideração, por não contribuírem em nada para a descoberta da verdade e servirem apenas para tornar odiosa a pessoa do antagonista. Observo esses fatos em geral, sem pretender tirar deles qualquer vantagem. Submeto-me francamente a um exame dessa espécie e abalanço-me a afirmar que tanto a doutrina da liberdade como a da necessidade, tais como foram explanadas acima, não apenas são condizentes com a moral mas absolutamente necessárias para ampará-la.

[18] Assim, se definirmos uma causa como *aquilo que produz alguma coisa,* é fácil observar que *produzir* é sinônimo de *causar.* Do mesmo modo, se a causa for definida como *aquilo pelo qual existe uma coisa qualquer,* isso fica sujeito à mesma objeção. Com efeito, que se entende por estas palavras, *pelo qual?* Se se dissesse que uma causa é *aquilo "depois do qual" existe uma coisa qualquer,* teríamos compreendido os termos. Pois, em verdade, isso é tudo que sabemos sobre o assunto. E essa constância forma a própria essência da necessidade, nem podemos fazer dela qualquer outra idéia. (N. do A.)

A necessidade pode ser definida de dois modos, de acordo com as duas definições de *causa*, de que ela forma parte essencial. Ou consiste na conjunção constante de objetos semelhantes, ou na inferência do entendimento ao passar de um objeto para outro. Ora, em ambos estes sentidos (que no fundo são o mesmo) tem sido reconhecido por todos, ainda que tacitamente, nas escolas, no púlpito e na vida comum, que a necessidade é uma característica da vontade humana; e ninguém jamais pretendeu negar que podemos fazer inferências sobre as ações humanas e que essas inferências se fundam na conjunção, conhecida por experiência, de ações semelhantes com motivos, inclinações e circunstâncias semelhantes. O único ponto em que alguém poderá divergir será a recusa, talvez, de dar o nome de necessidade a essa característica das ações humanas (mas, contanto que a significação seja entendida, espero que a palavra não faça diferença); ou, então, a afirmação de que é possível descobrir algo mais nas operações da matéria. Mas deve-se reconhecer que isso não pode ter conseqüências para a moral ou a religião, como quer que suceda no tocante à filosofia natural ou à metafísica. Talvez nos enganemos aqui ao afirmar que não existe idéia de qualquer outra necessidade ou conexão entre as ações dos corpos; mas é certo que às ações da mente nada atribuímos além do que todos lhes atribuem e devem prontamente admitir. Nada mudamos no sistema ortodoxo aceito com relação à vontade, mas apenas no que se refere aos objetos e causas materiais. Nada, portanto, pode ser mais inocente, pelo menos, do que esta doutrina.

76. Como todas as leis se baseiam em recompensas e punições, supõe-se, como um princípio fundamental, que esses móbeis tenham uma influência regular e uniforme sobre a mente, produzindo as boas ações e prevenindo as más. Demos a essa influência o nome que nos aprouver; mas, como habitualmente aparece unida à ação, deve ser considerada como uma *causa* e um exemplo dessa necessidade que desejamos estabelecer aqui.

O único objeto apropriado de ódio ou vingança é uma pessoa ou criatura dotada de pensamento e consciência; e, quando uma ação criminosa ou nociva excita essa paixão, é apenas por sua relação ou conexão com a pessoa. Pela sua própria natureza, as ações são temporárias e perecíveis; e quando não procedem de alguma *causa* no caráter e na disposição da pessoa que as praticou, nem podem redundar em sua honra, se boas, nem em sua infâmia, se más. As ações em si mesmas podem ser merecedoras de censura e contrárias a todas as regras da moral e da religião, mas a pessoa não é responsável por elas; e, como não procedem de nada que seja durável e constante no agente e nada deixem dessa natureza após si, é impossível que ele se torne objeto de punição ou de vingança por causa de tais ações. De acordo, pois, com o princípio que nega a necessidade, e conseguintemente as causas, um homem permanece tão puro e imaculado após ter cometido o mais nefando dos crimes como no momento em que nasceu; e tampouco o seu caráter tem algo que ver com os seus atos, visto que não derivam dele e a maldade dos segundos não pode ser alegada como prova da depravação do primeiro.

Os homens não são censurados pelos atos que praticam na ignorância e por casualidade, quaisquer que sejam as suas conseqüências. Por que motivo, senão pelo de serem essas ações apenas momentâneas e acabarem em si mesmas? Os homens são menos censurados pelos atos que praticam de maneira precipitada e impremeditada do que pelos que são fruto de uma deliberação. Por que motivo, senão que um natural precipitado, embora sendo uma causa ou princípio constante na mente, só atua por intervalos e não contagia o caráter inteiro? E mais ainda: o arrependimento apaga todos os crimes quando acompanhado de uma reforma da vida e dos costumes. Como explicar isso, senão afirmando que as ações tornam criminosa uma pessoa apenas na medida em que provem a existência de princípios criminosos da mente; e quando, por uma alteração desses princípios, deixam de ser provas justas, cessam pelo mesmo motivo de ser criminosas? Mas, a não ser que aceitemos a doutrina da necessidade, nunca foram provas justas, e, portanto, nunca foram criminosas.

77. Será igualmente fácil provar, com os mesmos argumentos, que a *liberdade, segundo a* definição acima em que todos os homens concordam, é também essencial à moral; e, onde ela falte, nenhuma ação humana comporta quaisquer qualidades morais ou pode ser objeto quer de aprovação, quer de reprovação. Pois, assim como as ações só são objetos de nosso sentimento

moral na medida em que constituem indícios de caráter, paixões e afeições interiores, é impossível que suscitem louvor ou censura quando não procedem desses princípios, mas resultam exclusivamente da violência exterior.

78. Não pretendo ter prevenido ou afastado todas as objeções a esta teoria, no que se refere à necessidade e à liberdade. Posso prever outras objeções, derivadas de certos tópicos que não foram tratados aqui. Pode-se dizer, por exemplo, que, se as ações voluntárias estão sujeitas às mesmas leis de necessidade que as operações da matéria, há uma cadeia contínua de causas necessárias, preordenadas e predeterminadas, que vão desde a causa primeira de todas as coisas até cada ato particular de volição de cada criatura humana. Nenhuma contingência em parte alguma do universo; nenhuma indiferença; nenhuma liberdade. Ao mesmo tempo que agimos, somos objeto de ação. O Autor primeiro de todas as nossas volições é o Criador do mundo, que deu o impulso inicial a esta máquina imensa e colocou todos os seres naquela posição particular de onde deverão resultar, por uma necessidade inevitável, todos os acontecimentos subseqüentes. Daí se segue, ou que nas ações humanas não pode haver em absoluto qualquer torpeza moral, visto que procedem de uma causa tão sumamente boa; ou que, se há tal torpeza, devem envolver o nosso Criador na mesma culpa, pois que se reconhece nele a sua causa e autor primeiro. Com efeito, assim como o homem que ateou fogo a uma mina é responsável por todas as conseqüências, não importando que fosse curto ou comprido o rastilho que empregou; do mesmo modo, sempre que é fixada uma cadeia contínua de causas necessárias, aquele Ser, seja ele finito ou infinito, que produz a primeira não é menos o autor de todo o resto, e deve arcar com a censura ou receber o louvor que cabem a cada uma. Nossas idéias claras e inalteráveis de moral estabelecem esta regra sobre razões indisputáveis sempre que examinamos as conseqüências de qualquer ação humana; e essas razões devem ter ainda mais força quando aplicadas às volições e intenções de um Ser infinitamente sábio e poderoso. Em favor de uma criatura tão limitada como o homem pode-se alegar ignorância e impotência; mas no nosso Criador não há lugar para tais imperfeições. Ele previu, ordenou e quis todas essas ações dos homens, que tão temerariamente qualificamos de criminosas. Devemos concluir, por conseguinte, ou que essas ações não são criminosas, ou que a Divindade, e não o homem, é responsável por elas. Mas, como ambas essas posições são absurdas e ímpias, segue-se que a doutrina de que são deduzidas não pode em absoluto ser verdadeira, porquanto está sujeita às mesmas objeções. Uma conseqüência absurda, quando necessária, prova o absurdo da doutrina original, do mesmo modo que ações criminosas tornam criminosa a causa original, se a conexão entre elas é necessária e inevitável.

Esta objeção consiste em duas partes, que vamos examinar separadamente. *Primeiro,* que, se as ações são imputáveis à Divindade por meio de uma cadeia necessária, não podem de modo algum ser criminosas, devido à infinita perfeição do Ser de que derivam e que não pode ter em mira nada que não seja absolutamente bom e louvável. Ou, *segundo,* se são criminosas, devemos retirar o atributo de perfeição que aplicamos à Divindade e admitir que ela é a origem primeira da culpa e da torpeza moral de todas as suas criaturas.

79. A resposta à primeira objeção parece óbvia e convincente. Há muitos filósofos que, após um exame rigoroso de todos os fenômenos da natureza, concluem que o TODO, considerado como um sistema só, é, em todos os períodos da sua existência, ordenado com perfeita benevolência; e que para todos os seres criados resultará finalmente a maior felicidade possível, sem nenhuma mistura de mal ou de infortúnio positivo ou absoluto. Todos os males físicos, dizem eles, formam parte essencial desse sistema benévolo e de modo algum poderiam ser eliminados, mesmo pela própria Divindade, considerada como um agente sábio, sem dar entrada a maiores males ou excluir maiores bens que deles resultariam. Desta teoria, alguns filósofos, notadamente os *estóicos,* derivam um motivo de consolo para todas as aflições, ensinando aos seus discípulos que os

males que eles padeciam eram, na realidade, bens para o universo; e que para uma visão mais ampla, que pudesse abarcar todo o sistema da natureza, cada acontecimento se tornava objeto de alegria e exultação. Mas, se bem que estas razões sejam especiosas e sublimes, a prática não tardou a mostrar o que têm de fracas e ineficientes. É inegável que antes lograríamos irritar do que consolar um homem sujeito às dores torturantes da gota se lhe pregássemos a retidão das leis gerais que produziram os humores malignos no seu corpo e os conduziram através dos canais apropriados até os tendões e os nervos, onde agora provocam tão agudos tormentos. Essas visões mais amplas podem cativar por um momento a imaginação de um homem de disposição especulativa que esteja livre de tal moléstia; mas não podem lançar raízes na sua mente, mesmo que não as venham perturbar as emoções da dor ou da paixão; e muito menos podem manter a sua posição quando atacadas por tão poderosos antagonistas. As afeições têm uma visão mais estreita e natural do seu objeto; e, por uma economia mais adequada à fragilidade das mentes humanas, só consideram os seres que nos rodeiam de perto e são atuadas por acontecimentos que pareçam bons ou maus ao sistema privado.

80. Com o mal *moral* dá-se o mesmo caso que com o mal *físico*. Não se pode supor razoavelmente que essas considerações remotas, que se mostram tão pouco eficazes em relação a uns, tenham uma influência mais poderosa sobre os outros. A mente do homem é formada de tal sorte pela natureza, que, ao se lhe depararem certos caracteres, disposições e ações, experimenta de imediato os sentimentos de aprovação ou de censura; e não há emoções mais essenciais à sua estrutura e constituição. Os caracteres que aprovamos são principalmente os que contribuem para a paz e segurança da sociedade humana; os que excitam a censura são sobretudo os que tendem para o detrimento e perturbação pública; donde é muito razoável inferir que os sentimentos morais nascem, de maneira mediata ou imediata, de uma reflexão sobre esses interesses contrários. E que importa que as especulações filosóficas estabeleçam uma opinião ou conjetura diferente, afirmando que tudo está bem em relação ao TODO e que as qualidades que perturbam a sociedade, vistas desse plano superior, são tão benéficas e tão consentâneas com a intenção primária da natureza quanto as que mais diretamente promovem a sua felicidade e bem-estar? Acaso especulações tão remotas e incertas poderão contrabalançar os sentimentos suscitados por uma visão natural e imediata dos objetos? O desgosto do homem a quem roubam uma quantia considerável poderá ser atenuado de algum modo por essas sublimes reflexões? Por que supor, então, que o seu ressentimento moral contra o crime seja incompatível com tais reflexões? Ou por que o reconhecimento de uma distinção real entre vício e virtude não seria conciliável com todos os sistemas especulativos de filosofia, tal qual o de uma distinção real entre a beleza e a fealdade física? Ambas essas distinções fundam-se em sentimentos naturais da mente humana, sentimentos que não podem ser controlados nem alterados por qualquer teoria ou especulação filosófica.

81. A *segunda* objeção não comporta uma resposta tão fácil e satisfatória, nem é possível explicar claramente como a Divindade pode ser a causa mediata de todas as ações humanas sem ser responsável pelo pecado e pela torpeza moral. Temos aí mistérios que a simples razão natural e desajudada é incompetente para sondar; e, seja qual for o sistema que abrace, ver-se-á envolvida em dificuldades inextricáveis e mesmo em contradições a cada conclusão que tomar com respeito a esses assuntos. Conciliar com a presciência divina a indiferença e a contingência das ações humanas, ou defender os segredos absolutos ao mesmo tempo que se absolve a Divindade da autoria do pecado, são coisas que até hoje têm ultrapassado todos os poderes da filosofia. Feliz dela se isso lhe dá a consciência de sua temeridade quando tenta aprofundar esses sublimes mistérios e, abandonando uma cena tão repleta de dificuldades e obscuridades, retorna, com decorosa modéstia, à sua província própria e verdadeira, que é o estudo da vida ordinária, onde não lhe faltarão problemas com que entreter-se, sem mergulhar num oceano ilimitado de dúvidas, incertezas e contradições!

SEÇÃO IX

Da Razão dos Animais

82. Todos os nossos raciocínios sobre questões de fato baseiam-se numa espécie de Analogia que nos leva a esperar de uma causa qualquer as mesmas conseqüências que vimos resultar de causas semelhantes. Quando a semelhança entre as causas é completa, a analogia é perfeita e a inferência que daí se tira é considerada como certa e concludente; e não há homem que alimente dúvidas, ao ver um pedaço de ferro, de que ele terá peso e coesão de partes, como sucedeu em todos os outros casos que caíram debaixo da sua observação. Mas, quando os objetos não acusam uma semelhança tão exata, a analogia é menos perfeita e a inferência menos conclusiva, embora tenha ainda alguma força, em proporção ao grau de similaridade e semelhança. As observações anatômicas feitas sobre um animal são estendidas, por esta espécie de raciocínio, a todos os animais; e é certo que quando se provou claramente, por exemplo, que a circulação do sangue ocorre numa dada criatura, como uma rã ou um peixe, isso leva a presumir que o mesmo princípio vigore em todas as outras. Tais observações analógicas podem ser aplicadas a outras ciências, e mesmo a esta de que estamos tratando agora; e toda teoria com que explicarmos as operações do entendimento ou a origem e conexão das paixões humanas adquirirá mais autoridade se verificarmos que a mesma teoria é necessária para explicar os mesmos fenômenos nos outros animais. Vamos pôr isto à prova no tocante à hipótese com que nas páginas anteriores procuramos dilucidar todos os raciocínios experimentais; e esperamos que este novo ponto de vista sirva para confirmar todas as nossas observações anteriores.

83. *Primeiro:* Parece evidente que tanto os animais como o homem aprendem muitas coisas pela experiência e inferem que os mesmos acontecimentos se seguirão sempre às mesmas causas. Mediante esse princípio, tomam conhecimento das propriedades mais óbvias dos objetos exteriores e, desde que nascem, vão acumulando pouco a pouco um tesouro de conhecimentos sobre a natureza do fogo, da água, da terra, das pedras, das alturas e profundidades, etc., assim como dos efeitos que resultam da operação dessas coisas. A ignorância e a inexperiência dos jovens distinguem-se aqui nitidamente da astúcia e esperteza dos velhos, a quem uma longa observação ensinou a evitar o que os fere e a buscar o que lhes dá tranqüilidade e prazer. Um cavalo que se acostumou ao campo sabe a que altura pode saltar sem perigo e nunca tentará o que for superior à sua força e capacidade. Um galgo velho deixa aos mais jovens a parte mais fatigante da caçada, enquanto ele se coloca de maneira a poder surpreender a lebre na volta; e as conjeturas que forma a tal respeito não se fundam em outra coisa a não ser na sua própria observação e experiência.

Isto é ainda mais evidente para quem considera os efeitos da disciplina e educação sobre os animais, pois a estes, mediante o uso apropriado de recompensas e castigos, se pode ensinar qualquer prática, ainda as mais contrárias aos seus instintos e propensões naturais. Acaso não é a experiência que leva um cão a recear a dor quando o ameaçamos ou erguemos o chicote para bater-lhe? E não é ainda a experiência que o ensinou a responder quando ouve o seu nome, e de um som tão arbitrário infere que queremos a ele e não a nenhum de seus companheiros, e tencionamos chamá-lo quando pronunciamos essas sílabas de certo modo e com um certo acento e entonação?

Em todos esses casos podemos observar que o animal infere algum fato além do que lhe impressiona imediatamente os sentidos; e que essa inferência baseia-se por completo na experiência passada, enquanto o animal espera do objeto presente as mesmas conseqüências que sempre viu resultar de objetos semelhantes.

84. *Segundo:* É impossível que essa influência do animal se funde em qualquer processo de argumento ou de raciocínio que o leve a concluir que efeitos semelhantes devem seguir-se a obje-

tos semelhantes, e que o curso da natureza será sempre regular em suas operações. Porque, se em realidade existem argumentos dessa espécie, são por certo demasiado abstrusos para a observação de entendimentos tão limitados, visto que se faz necessário o máximo cuidado e atenção de um gênio filosófico para descobri-los e observá-los. Os animais, portanto, não são guiados nessas inferências pelo raciocínio; nem o são as crianças; nem a humanidade em geral, em suas ações e conclusões ordinárias; nem mesmo os filósofos, que, em todas as atividades da vida são mais ou menos iguais ao vulgo e governados pelos mesmos preceitos. A natureza deve ter provido algum outro princípio, de uso e aplicação mais pronta e mais geral; e seria impossível que uma operação de tão imensa importância na vida como a de inferir os efeitos das causas fosse confiada a um processo incerto como é o do raciocínio e da argumentação. Se há dúvidas sobre isso no que tange aos homens, parece incontestável quando nos voltamos para a criação irracional; e, uma vez firmemente estabelecida a conclusão com respeito a esta, temos uma forte presunção, arrimada em todas as regras da analogia, de que deve ser universalmente admitida, sem qualquer exceção ou reserva. É o costume e não outra coisa que leva os animais a inferir, de cada objeto que lhes impressiona os sentidos, o seu acompanhante usual, e conduz a sua imaginação, pelo aspecto de um deles, a conceber o outro dessa maneira particular que denominamos *crença*. Não se pode explicar de outro modo esta operação em todas as classes superiores ou inferiores de seres sensíveis que caem sob o nosso reparo e observação[19].

85. Mas, se bem que os animais aprendam pela observação muitas das coisas que sabem, há também muitas outras que receberam originalmente das mãos da natureza — coisas que excedem de muito os limites da capacidade que possuem nas ocasiões ordinárias, e em que pouco ou nenhum progresso fazem, mesmo com a mais longa prática e experiência. A essas coisas damos o nome de instintos, e costumamos admirá-los como algo de extraordinário e inexplicável apesar de todos os esforços do entendimento humano. Mas nossa admiração talvez cesse ou diminua quando considerarmos que o próprio raciocínio experimental, que possuímos em comum com os animais e de que depende toda a conduta da vida, nada mais é do que uma espécie de instinto ou de

[19] Como todos os raciocínios sobre fatos ou causas derivam exclusvamente do hábito, pode-se indagar por que então os homens são tão superiores aos animais, e um homem a outro, pelo raciocínio? Porventura o mesmo hábito não tem a mesma influência em todos?
Procuraremos explicar aqui, em breves palavras, a grande diferença dos entendimentos humanos. Feito isso, será fácil compreender a razão da diferença entre os homens e os animais.
1. Depois de vivermos aguns anos e de nos termos acostumado à uniformidade da natureza, adquirimos o hábito geral de transferir sempre o conhecido para o desconhecido e de conceber o segundo como semelhante ao primeiro. Graças a esse princípio geral habitual, um só experimento já nos parece base suficiente para o raciocínio, e aguardamos um acontecimento análogo com certo grau de certeza quando o experimento se fez de modo rigoroso e livre de quaisquer circunstâncias estranhas. Considera-se, pois, muito importante observar as conseqüências das coisas; e, como um homem pode superar grandemente um outro pela atenção, pela memória e pela observação, isso fará grande diferença em seus raciocínios.
2. Quando ocorre uma complicação de causas na produção de um determinado efeito, um intelecto pode ser mais rico do que outro e mais apto para compreender todo o sistema de objetos e inferir com acerto as suas conseqüências.
3. Um homem pode ser capaz de levar mais longe do que outro uma cadeia de conseqüências.
4. Poucos homens são capazes de refletir prolongadamente sem cair numa confusão de idéias e tomar uma por outra; e existem vários graus de tal debilidade.
5. A circunstância de que depende o efeito apresenta-se amiúde envolvida em outras circunstâncias estranhas e extrínsecas. Separá-las umas das outras requer muitas vezes grande atenção, precisão e sutileza.
6. A formulação de preceitos gerais a partir de uma observação particular é uma operação muito delicada; e nada mais comum do que incidir em erro nesse ponto, por efeito da pressa ou da estreiteza de uma mente que não vê as coisas sob todas as suas faces.
7. Quando raciocinamos a partir de analogias, o homem que tem mais experiência ou é mais hábil em sugerir analogias será o melhor raciocinador.
8. As deformações do preconceito, da educação, da paixão, do partido, etc. têm mais influência em uma mente do que em outra.
9. Depois de havermos adquirido confiança no testemunho humano, os livros e a conversação ampliam muito mais a esfera da experiência e do pensamento de um homem que de outro.
Seria fácil descobrir muitas outras circunstâncias que fazem com que os homens se diferenciem entre si pelo entendimento. (N. do A.)

poder mecânico que age em nós sem que tenhamos consciência dele; e, em suas operações mais importantes, não se guia por relações ou comparações de idéias como as que constituem os objetos apropriados de nossas faculdades intelectuais. Embora haja uma diferença no instinto, é sempre um instinto que ensina o homem a evitar o fogo, tal qual aquele que ensina com tamanha exatidão ao pássaro a arte da incubação e toda a economia e ordem do seu ninho.

SEÇÃO X

Dos Milagres

Parte I

86. Nos escritos do Dr. Tillotson encontra-se um argumento contra a *presença real,* o qual é tão conciso, elegante e vigoroso quanto pode ser um argumento contra uma doutrina tão pouco merecedora de refutação séria. Todos reconhecem, diz o sábio prelado, que a autoridade, não só das escrituras como da tradição, se funda exclusivamente no depoimento dos apóstolos, que foram testemunhas oculares dos milagres de nosso Salvador, com que ele provou a sua divina missão. É, por conseguinte, a evidência em favor da verdade da religião cristã menos forte que a da verdade dos nossos sentidos, porque, mesmo nos primeiros autores da nossa religião, não tinha força maior que a destes; e é claro que deve diminuir ao passar deles aos seus discípulos, e ninguém pode depositar mais confiança no testemunho deles do que no objeto imediato de seus próprios sentidos. Mas uma evidência mais fraca jamais poderá destruir outra mais forte; portanto, ainda que a doutrina da presença real estivesse claramente revelada na escritura, seria diametralmente contrário às regras do justo raciocínio dar-lhe o nosso assentimento. Isso contradiz o bom senso, se bem que tanto a escritura como a tradição, em que ela passa por se basear, não contenham qualquer evidência de bom senso quando são consideradas como simples provas exteriores e não são infundidas na alma de cada um pela operação imediata do Espírito Santo.

Nada mais útil do que um argumento decisivo desta espécie, que deve pelo menos fazer *silenciar* o mais arrogante fanatismo e superstição e libertar-nos de suas impertinentes solicitações. Creio ter descoberto um argumento da mesma natureza, que, se for justo, funcionará junto aos sensatos e aos instruídos como um entrave constante a toda sorte de ilusões supersticiosas, e, por conseguinte, prestará serviços enquanto perdurar o mundo. Pois até lá, presumo eu, serão encontrados relatos de milagres e prodígios em toda a história, sagrada e profana.

87. Embora a experiência seja o nosso guia exclusivo nos raciocínios sobre questões de fato, deve-se reconhecer que esse guia não é absolutamente infalível e que em alguns casos nos pode induzir em erro. Quem, no nosso clima, esperasse melhor tempo durante uma semana qualquer de junho do que numa semana de dezembro, raciocinaria com acerto e de acordo com a experiência; mas a verdade é que os fatos poderiam desmenti-lo. Todavia, podemos observar que em tal caso ele não teria motivo para queixar-se da experiência, pois esta costuma informar-nos com antecedência da incerteza por essa contrariedade de acontecimentos que uma observação diligente nos dá a conhecer. Nem todos os efeitos se seguem com a mesma certeza de suas supostas causas. Certos acontecimentos se têm apresentado, em todos os países e em todas as épocas, numa conjunção invariável; outros se mostram mais variáveis, e por vezes decepcionam as nossas expectativas; de forma que em nossos raciocínios sobre questões de fato verificam-se todos os graus de segurança, desde a mais alta certeza até a mais ínfima espécie de evidência moral.

E, assim, o homem prudente regula a sua crença pela evidência. Nas conclusões que se fundam numa experiência infalível, espera o acontecimento com a máxima segurança e considera a experiência passada como uma *prova* cabal da futura existência desse acontecimento. Em outros casos procede com mais cautela: pesa os experimentos contrários; examina qual das alternativas se apóia em maior número de experimentos, e para esse lado se inclina, com dúvida e hesitação; e

quando finalmente fixa o seu juízo, a evidência não ultrapassa o que propriamente chamamos *probabilidade.* Toda probabilidade, pois, supõe uma oposição de experimentos e observações em que uma das alternativas supera a outra e produz um grau de evidência proporcional a essa superioridade. Cem exemplos ou experimentos de um lado e cinqüenta do outro oferecem uma expectativa duvidosa de qualquer acontecimento; enquanto cem experimentos uniformes, com apenas um contraditório, justificadamente engendram um grau bastante forte de segurança. Em todos os casos devemos pesar os experimentos opostos, quando são tais, e deduzir o número do maior para conhecer a força exata da evidência superior.

88. Apliquemos estes princípios a um caso particular: podemos observar que não há espécie de raciocínio mais comum, mais útil e mesmo necessária à vida humana do que aquela que deriva do depoimento dos homens e dos relatos de testemunhas oculares e espectadores. Talvez se possa negar que essa espécie de raciocínio se funde na relação de causa e efeito. Não quero armar disputa em torno de uma palavra. Basta notar que a nossa certeza em qualquer argumento desta espécie não deriva de outro princípio que não seja a observação da veracidade do testemunho humano e da habitual conformidade dos fatos com os relatos de testemunhas. Sendo um preceito geral que não há conexão observável entre quaisquer objetos e que todas as inferências que podemos tirar de uns para os outros se baseiam tão-somente na experiência de sua conjunção constante e regular, é evidente que não deveríamos abrir uma exceção a esse preceito em favor do depoimento humano, cuja conexão com qualquer acontecimento parece, em si mesma, tão pouco necessária como qualquer outra. Se a memória não mostrasse um certo grau de tenacidade; se os homens não se inclinassem comumente pela verdade e por um princípio de probidade; se não fossem sensíveis à vergonha quando surpreendidos a mentir — se a *experiência,* digo eu, não mostrasse que essas são qualidades inerentes à natureza humana, jamais depositaríamos a menor confiança no testemunho de nosso próximo. Um homem presa de delírio, ou conhecido pela mendacidade e pela baixeza de caráter, não tem autoridade alguma junto a nós.

E como a evidência derivada de testemunhas e do depoimento humano se funda na experiência passada, ela varia com a experiência e é considerada quer como *prova,* quer como *probabilidade,* conforme a conjunção entre uma espécie particular de relato e um objeto qualquer se tenha mostrado constante ou variável. Há várias circunstâncias a levar em conta em todos os juízos desta espécie; e o padrão definitivo pelo qual decidimos todas as disputas que possam surgir a tal respeito deriva sempre da experiência e da observação. Quando essa experiência não é absolutamente uniforme de um dos lados, acompanha-a uma inevitável contrariedade de nossos juízos e a mesma oposição e destruição mútua de argumentos que ocorrem em todas as demais espécies de evidência. Freqüentemente hesitamos em face dos relatos alheios. Balançamos as circunstâncias contrárias que causem qualquer dúvida ou incerteza; e, quando descobrimos uma superioridade de um dos lados, inclinamo-nos para ele, mas sempre com um decréscimo de segurança, proporcionalmente à força do seu antagonista.

89. No caso presente, essa contrariedade de evidência pode provir de diferentes causas: da oposição de depoimentos contrários; do caráter ou do número das testemunhas; da maneira pela qual formulam o seu depoimento; ou da união de todas essas circunstâncias. Nutrimos suspeitas sobre uma questão de fato quando as testemunhas se contradizem umas às outras; quando são poucas e de caráter duvidoso; quando têm um interesse qualquer no que afirmam; quando prestam o seu depoimento com hesitação ou, pelo contrário, fazendo asseverações violentas. Há muitas outras particularidades dessa espécie que podem diminuir ou destruir a força de um argumento derivado do testemunho humano.

Suponha-se, por exemplo, que o fato que o testemunho procura estabelecer tenha algo de extraordinário e maravilhoso; nesse caso, a evidência resultante do testemunho sofre uma quebra maior ou menor, conforme o fato seja mais ou menos insólito. A razão de depositarmos crédito em testemunhas e em historiadores não deriva de qualquer *conexão* percebida *a priori* entre o depoimento e a realidade, mas de estarmos acostumados a encontrar uma conformidade entre ambos. Mas, quando o fato atestado é dos que raramente caem sob a nossa observação, dá-se um

conflito de duas experiências opostas, uma das quais destrói a outra pela sua força superior e só pode atuar na mente pela força que lhe resta. Esse mesmo princípio da experiência, que nos dá um certo grau de confiança no depoimento de testemunhas, nos comunica também, neste caso, um certo grau de prevenção contra o fato que elas se esforçam por estabelecer; dessa contradição surge necessariamente um contrapeso e uma mútua destruição de crença e autoridade.

Eu não acreditaria em tal história nem que ma contasse o próprio Catão era um dito proverbial em Roma, mesmo durante a vida desse patriota-filósofo[20]. Reconhecia-se, desse modo, que a incredibilidade de um fato podia invalidar uma autoridade tão grande.

O príncipe indiano que recusou crédito aos primeiros relatos sobre os efeitos da geada raciocinava com acerto; e, naturalmente, era preciso um testemunho muito forte para levá-lo a admitir fatos decorrentes de um estado da natureza que ele desconhecia por completo e que tão pouca analogia mostravam com os acontecimentos de que tinha experiência constante e uniforme. Embora esses fatos não contrariassem a sua experiência, não eram consentâneos com ela[21].

90. Mas, a fim de aumentar a probabilidade contra o depoimento das testemunhas, suponhamos que o fato asseverado por elas, ao invés de ser simplesmente maravilhoso, é realmente milagroso; e suponhamos também que os depoimentos, considerados à parte em si mesmos, equivalham a uma prova cabal: nesse caso temos prova contra prova, e a mais forte deverá prevalecer, embora com um decréscimo de sua força, na proporção da força de sua antagonista.

Um milagre é uma violação das leis da natureza; e, como essas leis foram estabelecidas por uma experiência firme e inalterável, a prova contra um milagre, pela própria natureza do fato, é tão completa quando o pode ser qualquer argumento extraído da experiência. Por que é mais do que provável que todos os homens deverão morrer; que o chumbo, por si mesmo, não pode ficar suspenso no ar; que o fogo consome a madeira e é apagado pela água — a não ser porque sabemos que esses fatos são consentâneos com as leis da natureza e que é preciso uma violação dessas leis ou, em outras palavras, um milagre para impedi-los? Nenhuma coisa que tenha ocorrido alguma vez no curso ordinário da natureza é jamais considerada como um milagre. Não é milagre que um homem, que parece gozar de boa saúde, morra repentinamente: pois essa espécie de morte, conquanto mais rara que qualquer outra, tem sido observada muitas vezes. Mas seria um milagre que um morto voltasse à vida, porque isso jamais foi observado em qualquer época ou país. Deve, portanto, haver uma experiência uniforme contra todo fato milagroso, de outra forma ele não mereceria tal designação. E, como uma experiência uniforme equivale a uma prova, temos aqui uma *prova* direta e cabal, baseada na própria natureza do fato, contra a existência de qualquer milagre; e uma tal prova não pode ser destruída, nem o milagre tornar-se digno de crédito, senão por uma evidência contrária e que lhe seja superior[22].

[20] Plutarco, *Marcus Cato*. (N. do A.)

[21] É evidente que nenhum indiano poderia ter experiência do congelamento da água nos climas frios. Isso é colocar a natureza numa situação completamente desconhecida por ele, e não tem meios de dizer *a priori* o que resultará daí. É realizar um novo experimento, cuja conseqüência é sempre incerta. Pode-se conjeturar às vezes, por analogia, o que se seguirá; no entanto, é sempre uma mera conjetura. E deve-se confessar que, no presente caso de congelamento, o fato contraria as regras de analogia e é de tal índole, que nenhum indiano racional esperaria por ele. Os efeitos do frio sobre a água não são graduais, de acordo com o grau de frialdade; mas, sempre que a água chega ao ponto de congelamento, passa num instante da mais perfeita liquidez à mais absoluta dureza. Pode-se, portanto, considerar *extraordinário* um tal fato, e faz-se necessário um forte testemunho para induzir os habitantes de um clima quente a acreditar em tais coisas; no entanto, ele não é *milagroso,* nem contrário à experiência uniforme do curso da natureza nos casos em que todas as circunstâncias são as mesmas. Os habitantes de Sumatra sempre viram a água em estado líquido no seu clima, e o congelamento dos seus rios seria justamente considerado um prodígio; mas é que nunca viram água em Moscóvia durante o inverno, e razoavelmente não podem ter certeza das conseqüências. (N. do A.)

[22] Pode ocorrer às vezes que um acontecimento não *pareça, em si mesmo,* contrário às leis da natureza; e, no entanto, se fosse real, poderia, devido a certas circunstâncias, ser cosiderado um milagre; porque, *na prática,* é contrário a essas leis. Por exemplo: se uma pessoa, arrogando-se uma autoridade divina, mandasse um doente recuperar a saúde, um homem sadio cair morto, as nuvens derramarem água ou os ventos soprarem — em suma, ordenasse muitos acontecimentos naturais, que se seguiriam imediatamente ao seu comando; tais acontecimentos poderiam com justiça ser considerados milagres porque são realmente, nesse caso,

91. A conseqüência clara disso tudo (e um preceito geral, digno de nossa atenção) é que: "Nenhum testemunho basta para estabelecer um milagre, a não ser que seja de tal índole, que sua falsidade seria mais milagrosa do que o próprio fato que procura estabelecer; e, mesmo assim, há nesse caso uma destruição mútua de argumentos, e o argumento superior só nos dá uma certeza proporcional ao grau de força que lhe resta após deduzir-se o inferior". Se alguém me diz que viu um morto ser restituído à vida, considero imediatamente, no meu íntimo, se é mais provável que essa pessoa esteja enganando ou sendo enganada, ou que o fato por ela relatado tenha realmente acontecido. Peso um milagre contra o outro e, de acordo com a superioridade que houver encontrado, pronuncio a minha decisão, rejeitando sempre o milagre maior. Se a falsidade do testemunho fosse mais milagrosa do que o acontecimento que ele relata, então sim, mas só então, poderia ele contar com o meu crédito e assentimento.

Parte II

92. Na argumentação que precede supusemos que o testemunho em que se funda um milagre pudesse equivaler a uma prova cabal e que a falsidade de tal testemunho fosse um verdadeiro prodígio. Mas é fácil mostrar que fomos demasiado liberais em nossa concessão e que nunca houve acontecimento milagroso estabelecido sobre uma evidência tão completa.

Com efeito: *primeiro,* não se encontra em toda a História nenhum milagre atestado por um número suficiente de homens de tão indisputado bom senso, educação e cultura que nos garantissem contra a hipótese de qualquer ilusão deles próprios; de tão reconhecida integridade que os colocasse acima de qualquer suspeita da intenção de iludir os outros; e de tal crédito e reputação aos olhos da humanidade que representasse grande perda para eles o serem apanhados numa mentira; e, ao mesmo tempo, atestando fatos ocorridos de maneira tão pública e numa parte tão conhecida do mundo que o desmascaramento se tornasse inevitável: circunstâncias essas que são todas indispensáveis para nos dar plena confiança no testemunho dos homens.

93. *Segundo:* Podemos observar na natureza humana um princípio que, se o examinarmos cuidadosamente, veremos que diminui muitíssimo a confiança que poderíamos ter em qualquer prodígio com base no testemunho humano. A máxima pela qual nos conduzimos ordinariamente em nossos raciocínios é que os objetos de que não temos experiência se assemelham àqueles de que a temos; que aquilo que se nos tem mostrado mais habitual é sempre mais provável; e que, havendo oposição de argumentos, devemos dar preferência aos que se apóiam no maior número de observações passadas. Mas, se bem que, ao proceder de acordo com esta regra, rejeitemos prontamente qualquer fato que tenha algo de inusitado e incrível, a verdade é que a mente, quando vai mais longe, nem sempre observa a mesma regra; mas, quando alguma coisa é declarada completamente absurda e milagrosa, ela se mostra mais disposta a admitir semelhante fato em razão da própria circunstância que deveria tirar-lhe toda autoridade. Como emoção agradável que é, a paixão da *surpresa* e da *maravilha,* suscitada pelos milagres, nos imprime uma tendência palpável para acreditar nos acontecimentos dos quais deriva. E essa paixão vai tão longe que mesmo os que não podem gozar diretamente tal prazer, nem acreditar em tais acontecimentos miraculosos de que são informados, adoram todavia participar da satisfação por intermédio de terceiros e por procuração, digamos assim, deleitando-se em excitar a admiração alheia.

contrários às leis da natureza. Com efeito, se ainda permanece alguma suspeita de que o acontecimento e a ordem tenham coincidido por acidente, não há milagre nem transgressão das leis naturais. Se tal suspeita for afastada, terá evidentemente havido um milagre e uma transgressão dessas leis, pois nada pode ser mais contrário à natureza do que ter tamanha influência a voz ou comando de um homem. Pode-se definir com exatidão um milagre como *uma transgressão da lei natural por uma volição particular da Divindade ou pela intervenção de algum agente invisível.* Um milagre pode ser ou não ser detectável pelos homens. Isso não lhe altera a natureza nem a essência. A elevação de uma casa ou de um navio no ar é um milagre visível. A elevação de uma pena, quando o vento requer tão pouca força para esse fim, não deixa também de ser um milagre, ainda que menos sensível para nós. (N. do A.)

Com que avidez são recebidos os relatos milagrosos de viajantes, suas descrições de monstros terrestres e marinhos, suas narrativas de aventuras maravilhosas, homens estranhos e costumes exóticos! Mas, quando o espírito de religião vem unir-se ao amor do maravilhoso, não há mais bom senso que valha; e o testemunho humano, nessas circunstâncias, perde os últimos resquícios de autoridade. Um devoto da religião pode ser um entusiasta e imaginar que vê algo que não tem nenhuma realidade; pode conhecer sua narrativa como falsa e contudo perseverar nela, com a melhor intenção do mundo, a fim de promover uma causa tão santa; ou, mesmo quando não ocorre essa ilusão, a vaidade, excitada por uma tentação fortíssima, atua nele mais poderosamente do que no resto da humanidade em quaisquer outras circunstâncias; e o interesse próprio com força não menor. Seus ouvintes podem não ter — e comumente não têm — juízo suficiente para examinar a evidência dos fatos que ele alega: do juízo que possuem, abrem mão em princípio ao abordar tão sublimes e misteriosos assuntos; ou, se por acaso se dispõem a fazer uso dele, a paixão e a imaginação inflamada perturbam-lhe a regularidade das operações. A credulidade dos devotos aumenta a impudência do narrador, e a impudência deste subjuga-lhes a credulidade.

A eloqüência, em seus mais altos vôos, não deixa lugar à razão ou à reflexão; mas, dirigindo-se inteiramente à fantasia ou às afeições, cativa os ouvintes complacentes e lhes avassala o entendimento. Por fortuna, esse diapasão é raramente atingido. Mas o que um Túlio ou um Demóstenes mal podiam conseguir de um público romano ou ateniense, qualquer *capuchinho,* qualquer mestre itinerante ou estacionário pode realizar sobre a generalidade dos homens, e em grau maior, apelando para essas paixões grosseiras e vulgares.

Os numerosos exemplos de falsos milagres, profecias e eventos sobrenaturais que em todos os tempos têm sido desmascarados pela evidência contrária, ou que se desmascaram eles próprios pelo seu absurdo, provam suficientemente a forte propensão da humanidade pelo extraordinário e maravilhoso, e deveriam justamente engendrar suspeita contra todos os relatos dessa espécie. Esse é o nosso modo natural de pensar, mesmo com respeito aos acontecimentos mais comuns e mais dignos de crédito. Por exemplo: não há espécie de boato que surja tão facilmente e se dissemine com tanta rapidez, especialmente no campo e nas cidades de província, como os que se relacionam com casamentos; a tal ponto que duas pessoas jovens e de igual condição não se podem falar duas vezes sem que toda a vizinhança as una imediatamente em matrimônio. O prazer de dar uma notícia tão interessante, de propagá-la e de ser os primeiros a comunicá-la, encarrega-se de espalhar a novidade. E isso é tão sabido que nenhum homem sensato presta atenção a tais rumores enquanto não os vê confirmados por uma prova mais evidente. Acaso não são as mesmas paixões, e outras ainda mais fortes, que inclinam a generalidade dos homens a acreditar e relatar, com a maior veemência e segurança, todos os milagres religiosos?

94. *Terceiro:* Algo que predispõe fortemente contra todos os relatos sobrenaturais e milagrosos é o fato de eles abundarem sobretudo entre as nações ignorantes e bárbaras; ou, se um povo civilizado jamais deu acolhida a algum relato dessa espécie, que as pessoas os receberam de antepassados ignorantes e bárbaros e estes lhos transmitiram com essa inviolável sanção e autoridade que sempre acompanha as opiniões aceitas. Muitas vezes, quando lemos as histórias da fase primitiva das nações, nos imaginamos transportados a algum mundo novo em que toda a estrutura da natureza se acha desconjuntada e cada elemento realiza as suas operações de modo diferente do que o faz em nossos dias. As batalhas, as revoluções, a peste, a fome e a morte nunca são o efeito dessas causas naturais que experimentamos. Prodígios, augúrios, oráculos, julgamentos obscurecem completamente os poucos fatos naturais que com eles se misturam. Mas, como os primeiros vão escasseando a cada página à medida que nos aproximamos das épocas esclarecidas, não tardamos a aprender que não há nada de misterioso ou de sobrenatural no caso, mas que tudo procede da habitual propensão da humanidade pelo maravilhoso, e, embora essa inclinação possa ser, a intervalos, posta em xeque pelo bom senso e pela cultura, nunca será possível extirpá-la completamente da alma humana.

É estranho, dirá talvez um leitor judicioso ao manusear esses maravilhosos historiadores, *que tais prodígios jamais aconteçam em nossos dias.* Mas não tem nada de estranho, me parece,

que os homens mintam em todas as épocas. Deveis ter observado, por certo, sobejos exemplos dessa fraqueza humana. Vós próprios ouvistes começar muitos relatos maravilhosos dessa espécie, os quais, ao serem tratados com desprezo por todas as pessoas sábias e judiciosas, foram finalmente abandonados pelo próprio vulgo. Podeis estar certos de que aquelas famosas mentiras que surgiram e cresceram a tão assombrosas alturas tiveram um início semelhante a esse; mas, semeadas em solo propício, medraram maravilhosamente e se converteram em prodígios quase iguais aos que relatam.

Foi uma sábia política daquele falso profeta, Alexandre, que, embora olvidado hoje, foi tão famoso outrora, escolher para cena inicial de suas imposturas a Paflagônia, cujo povo, segundo conta Luciano, era estúpido e ignorante ao extremo, disposto a engolir as mais gordas patranhas. As pessoas que moram longe e que têm a fraqueza de considerar o assunto como digno de alguma pesquisa, não têm oportunidade de se informar melhor. As histórias lhes chegam magnificadas por circunstâncias de toda sorte. Os tolos são industriosos na propagação da impostura; enquanto os sábios e os instruídos se contentam geralmente em meter a ridículo tais absurdos sem indagar dos fatos particulares pelos quais eles podem ser positivamente refutados. E assim o impostor de que falamos pôde usar os seus ignorantes paflagônios como degraus para angariar adeptos mesmo entre os filósofos gregos e homens da mais eminente categoria e distinção em Roma: pôde, inclusive, captar a atenção do sábio imperador Marco Aurélio, a ponto de levá-lo a confiar o sucesso de uma expedição militar às suas ilusórias profecias.

São tão grandes as vantagens de lançar as primeiras sementes de uma impostura entre gente ignorante, que, mesmo quando a mentira é demasiado grosseira para se impor à maioria dessa gente *(o que, se bem que raro, às vezes sucede)*, tem muito mais probabilidades de êxito numa terra remota do que se fosse escolhida como cena inicial uma cidade célebre pelas artes e pelo saber. Os mais ignorantes e bárbaros desses bárbaros levam a notícia ao estrangeiro. Nenhum de seus compatriotas mantém uma vasta correspondência ou goza de suficiente crédito ou autoridade para contradizer e esmagar a ilusão. A inclinação dos homens pelo maravilhoso tem aí campo livre para se expandir. E assim uma história, que é universalmente desacreditada no lugar onde nasceu, passará por certa a mil milhas de distância. Mas, se Alexandre tivesse fixado residência em Atenas, os filósofos daquele famoso centro de cultura teriam difundido imediatamente por todo o Império Romano a sua opinião sobre o assunto; a qual, apoiada em tão grande autoridade e exposta com todo o vigor da razão e da eloqüência, abriria inteiramente os olhos da humanidade. É verdade que Luciano, passando casualmente pela Paflagônia, teve ensejo de prestar esse bom serviço. Mas, embora muito para ser desejado, nem sempre acontece que todo Alexandre tenha o seu Luciano disposto a investigar-lhe e desmascarar-lhe as imposturas.

95. Posso ajuntar uma *quarta* razão que diminui a autoridade dos prodígios: é que não há depoimento em favor deles, mesmo dos que não foram expressamente desmascarados, a que não se oponha um sem-número de testemunhas; de forma que não só o milagre destrói o crédito do depoimento, mas o depoimento destrói a si mesmo. A fim de que isto seja melhor compreendido, leve-se em conta que, em matéria de religião, o que quer que seja diferente é contrário; e que é impossível que as antigas religiões de Roma, da Turquia, do Sião e da China fossem todas elas estabelecidas sobre fundamentos sólidos. Todo milagre, pois, que se pretenda ter sido realizado em qualquer dessas religiões (e todas elas abundam em milagres), uma vez que sua finalidade direta é confirmar o sistema particular a que é atribuído, tem a mesma força, embora por via mais indireta, no refutar qualquer outro sistema. Ao destruir um sistema rival, destrói igualmente o crédito dos milagres sobre os quais ele se fundou; de modo que todos os prodígios das diferentes religiões devem ser considerados como fatos contrários, e as evidências desses prodígios, sejam elas fortes ou fracas, como opostas umas às outras. De acordo com essa maneira de raciocinar, quando damos crédito a um milagre de Maomé ou de seus sucessores, apoiamo-nos no testemunho de alguns árabes bárbaros; por outro lado, temos de acatar a autoridade de Tito Lívio, Plutarco, Tácito, numa palavra: de todos os autores e testemunhas, gregos, chineses e católicos romanos, que tenham relatado algum milagre na sua religião particular; devemos encarar o seu testemunho, digo eu, à mesma luz que se eles houvessem mencionado aquele milagre maometano e o negassem

expressamente, com a mesma certeza que tem do milagre que relatam. Talvez este argumento pareça demasiado sutil e refinado, mas na realidade não difere do raciocínio de um juiz ao supor que o crédito de duas testemunhas que imputam um crime a alguém é destruído pelo depoimento de duas outras que afirmam que o indiciado se encontrava a duzentas léguas de distância no momento em que se diz que foi cometido o crime.

96. Um dos milagres mais bem atestados em toda a história profana é o que Tácito refere de Vespasiano, que curou um cego em Alexandria mediante a aplicação da sua saliva, e um aleijado pelo simples contato do seu pé, em obediência a uma visão em que lhes aparecera o deus Serápis, exortando-os a recorrer ao imperador para obter essas curas milagrosas. O caso pode ser lido nesse brilhante historiador[23], onde todas as circunstâncias parecem acrescentar peso ao testemunho e poderiam ser exploradas com toda a força da argumentação e da eloqüência, se alguém pensasse hoje em assumir a defesa daquela superstição idólatra e desacreditada. A gravidade, a solidez, a idade e a probidade de um grande imperador que durante sua vida inteira conversou familiarmente com seus amigos e cortesãos e jamais afetou aqueles ares extraordinários de divindade, assumidos por Alexandre e Demétrio; o historiador, um autor contemporâneo, conhecido pela franqueza e pela veracidade, o maior e mais penetrante gênio, talvez, dos tempos antigos, tão isento de qualquer tendência para a credulidade que se expõe à acusação de ateísmo e irreverência; as pessoas em cuja autoridade baseia a narração do milagre, homens de reputação formada pela solidez de juízo e pela veracidade, como bem podemos supor; testemunhas oculares do fato, e que confirmaram suas declarações depois que a família Flávia fora destituída do Império e já não tinha meios de recompensar uma mentira. *Utrumque, qui interfuere, nunc quoque memorant, postquam nullum mendacio pretium.* Se acrescentarmos a isso o caráter público dos fatos, tais como são relatados, ver-se-á que não é possível exigir prova mais convincente de tão grosseira e palpável falsidade.

Há também uma memorável história contada pelo Cardeal de Retz, que bem pode merecer a nossa consideração. Quando esse político intrigante fugiu para a Espanha a fim de escapar à sanha dos seus inimigos, passou por Saragoça, capital de Aragão, onde lhe mostraram, na catedral, um homem que servira durante sete anos como porteiro e era bem conhecido de todos os habitantes da cidade que haviam feito suas devoções naquela igreja. Por muito tempo fora visto sem uma perna, mas um belo dia recuperara esse membro friccionando o coto com óleo santo; e o cardeal afirma que o viu com as duas pernas. Esse milagre era atestado por todos os cônegos da Igreja; e apelou-se para a gente da cidade a fim de que confirmasse o fato, tendo-se convencido o cardeal, pela zelosa devoção dessas pessoas, de que eram crentes sinceras no milagre. Aqui o relator é também contemporâneo do suposto prodígio e homem de caráter incrédulo e libertino, ao mesmo tempo que genial; o milagre, de natureza tão singular que mal poderia admitir uma contrafação, as testemunhas numerosíssimas e todas elas, de certo modo, espectadoras do fato que afirmavam. E o que dá grande força à evidência e duplamente nos surpreende é que o próprio cardeal, que refere o caso, parece não lhe dar crédito, e portanto não pode ser suspeito de cooperar na pia fraude. Pensava com acerto que não era necessário, para rejeitar um fato dessa natureza, contestar ponto por ponto os testemunhos e provar-lhe a falsidade apontando todas as circunstâncias de velhacaria e credulidade que o tinham produzido. Sabia que em geral isso era de todo impossível, mesmo a uma pequena distância de tempo e lugar; e extremamente difícil para aqueles próprios que tivessem estado presentes, devido ao fanatismo, à ignorância, à astúcia e à velhacaria de grande parte da humanidade. Concluiu, pois, como raciocinador correto, que tais depoimentos eram implicitamente falsos e que um milagre apoiado em testemunhos humanos era mais propriamente matéria para riso do que para argumentação.

Nunca houve, certamente, maior número de milagres atribuídos a uma só pessoa do que aqueles que se diz terem acontecido recentemente na França, sobre o túmulo do Abbé Paris, o famoso jansenista a respeito de cuja santidade o povo esteve por tanto tempo iludido. A cura dos

[23] *Histórias*, IV, 81. Suetônio dá uma narrativa mais ou menos idêntica em *Vidas dos Césares* (Vespasiano). (N. do A.)

doentes, a audição restituída aos surdos e a vista aos cegos eram comentadas em toda parte como os efeitos usuais daquele santo sepulcro. Mais extraordinário ainda, porém, é que muitos desses milagres foram imediatamente provados no próprio local, perante juízes de indisputada integridade, confirmados por testemunhas de crédito e posição, num século esclarecido e no mais eminente centro de cultura que existe hoje no mundo. E isso ainda não é tudo: uma relação dos milagres foi publicada e distribuída em toda a parte; e tampouco os jesuítas, se bem que uma ordem de grande erudição, contando com o apoio do magistrado civil e resoluta inimiga das doutrinas em cujo proveito se dizia que os milagres tinham sido realizados, jamais puderam desmascará-los ou refutá-los cabalmente. Onde encontraremos tão grande número de circunstâncias a concorrer para a ratificação de um fato? E que podemos nós opor a essa nuvem de testemunhas, a não ser a impossibilidade absoluta ou o caráter miraculoso dos acontecimentos que elas relatam? E aos olhos de todas as pessoas razoáveis esta será por certo uma refutação suficiente.

97. Será justo concluir, porque certos testemunhos humanos têm a maior força e autoridade possível em alguns casos — quando, por exemplo, relatam a batalha de Filipos ou de Farsália —, que todas as espécies de testemunho devem, em todos os casos, ter igual força e autoridade? Suponhamos que tanto a facção cesariana como a pompeana tivessem reivindicado a vitória nessas batalhas, e que os historiadores de cada partido dessem uniformemente a vantagem ao seu próprio lado: como poderia a humanidade, a essa distância, decidir entre eles? A oposição é igualmente forte entre os milagres relatados por Heródoto ou Plutarco e os de que temos notícia por Juan de Mariana, Bede ou qualquer historiador monástico.

Os prudentes encaram com muito ceticismo qualquer relato que favoreça as paixões do relator, quer ele engrandeça o seu país, a sua família ou a si mesmo, ou de qualquer outro modo que afine com suas inclinações e propensões naturais. Mas haverá maior tentação que a de aparecer como um missionário, um profeta, um embaixador do céu? Quem não enfrentaria muitos perigos e dificuldades para conquistar tão sublime caráter? Ou se, com a ajuda da vaidade e de uma imaginação inflamada, um homem começou por se converter e perfilhar a sério a ilusão, como poderia ter escrúpulos de recorrer a piedosas fraudes em apoio de uma causa tão santa e meritória?

A menor centelha poderá provocar aqui uma enorme labareda, pois o material inflamável está sempre à mão. O *avidum genus auricularum*[24], o populacho basbaque, recebe sofregamente e sem exame tudo que lisonjeia a superstição e provoca o assombro.

Quantas histórias dessa espécie têm sido, em todas as épocas, descobertas e desacreditadas na sua infância! Quantas outras foram celebradas durante algum tempo, para depois mergulharem no olvido e no desdém! Onde quer que corram tais boatos, portanto, a solução do fenômeno é óbvia, e julgamos de conformidade com a experiência e a observação comum quando os explicamos pelos princípios conhecidos e naturais da credulidade e do embuste. E em lugar de recorrer a uma solução tão natural preferimos admitir uma violação miraculosa das mais fundamentais das leis da natureza?

Não preciso dizer quanto é difícil desmascarar a falsidade de qualquer caso privado ou mesmo público, no lugar onde se diz que aconteceu; quanto mais quando nos separa da cena alguma distância, embora pequena! Os próprios tribunais, com toda a autoridade, exatidão e discernimento que podem empregar, são muitas vezes impotentes para distinguir a verdade da falsidade nas ações mais recentes. Mas o caso nunca chega a uma solução quando é confiado ao método comum dos debates, altercações e rumores circulantes, em especial quando as paixões humanas tomam partido de um lado e outro.

Na infância das novas religiões, os sábios e instruídos em geral consideram o caso muito insignificante para lhes merecer a atenção ou o acatamento. E quando, mais tarde, se dispõem a denunciar a fraude e desenganar a multidão iludida, passou a oportunidade, e os registros e testemunhas que poderiam esclarecer os fatos desapareceram e já não é possível fazê-los reviver.

Não restam meios de averiguação além dos que estão contidos no próprio testemunho dos

[24] Lucrécio.

narradores; e esses, embora sempre suficientes para as pessoas judiciosas e entendidas, são em geral muito sutis para que os possa alcançar a compreensão do vulgo.

98. Vemos, pois, em suma, que nenhum testemunho em favor de qualquer espécie de milagre jamais alcançou o nível de uma probabilidade, muito menos de uma prova; e, ainda que equivalesse a uma prova, a ele se oporia outra prova, derivada da própria natureza do fato que pretende estabelecer. Só a experiência dá autoridade ao testemunho humano; e essa é a mesma experiência que nos garante as leis da natureza. Quando, pois, as duas espécies de experiência são contrárias, nada nos resta fazer senão subtrair uma da outra e abraçar uma opinião, ou de um lado ou do outro, com aquele grau de confiança que nos der o restante. Mas, de acordo com os princípios aqui explanados, essa subtração, no que tange a todas as religiões populares, equivale a uma aniquilação completa; por conseguinte devemos estabelecer como preceito que nenhum testemunho humano pode ter suficiente força para provar um milagre e convertê-lo em fundamento justo de qualquer sistema religioso.

99. Tomo a liberdade de chamar a atenção para a ressalva que aqui faço, ao dizer que um milagre nunca pode ser provado de modo a tornar-se o fundamento de um sistema religioso. Pois reconheço que, fora disso, talvez possa haver milagres ou violações do curso habitual da natureza, de tal sorte que admitam prova pelo testemunho humano; embora não se encontre, talvez, nenhum milagre dessa espécie em todos os registros da História. Suponhamos, por exemplo, que todos os autores, em todas as línguas, concordem em afirmar que a partir de 1.º de janeiro de 1600 reinou total escuridão em toda a Terra pelo espaço de oito dias; suponhamos que a tradição desse extraordinário acontecimento continue ainda viva e vigorosa entre o povo; que todos os viajantes que regressam de terras estrangeiras nos tragam relatos da mesma tradição, sem variantes nem contradições de qualquer espécie: é evidente que os filósofos de hoje, ao invés de pôr o fato em dúvida, deveriam aceitá-lo como certo e investigar as suas possíveis causas. A decadência, corrupção e dissolução da natureza é um acontecimento a que tantas analogias dão visos de probabilidade, que qualquer fenômeno que tenda para essa catástrofe é suscetível de testemunho humano, se esse testemunho for bastante extenso e uniforme.

Mas suponhamos que todos os historiadores que tratam da Inglaterra concordassem em declarar que a Rainha Elizabeth morreu a 1.º de janeiro de 1600; que não só antes como depois de morrer foi vista pelos seus médicos e pela corte inteira, como sói acontecer com pessoas de sua real posição; que seu sucessor foi reconhecido e proclamado pelo Parlamento; e que, um mês após ter sido sepultada, tornou a aparecer, voltou ao trono e governou a Inglaterra durante três anos: devo confessar que me sentiria surpreendido com a concorrência de tantas circunstâncias estranhas, mas não me inclinaria em absoluto a acreditar num acontecimento tão milagroso. Não duvidaria de sua pretensa morte e de todas as outras circunstâncias públicas que a acompanharam; afirmaria, apenas, que se tratava de uma morte simulada e que não era nem podia ser real. Em vão me objetariam com a dificuldade, com a quase impossibilidade de enganar o mundo num caso de tamanha importância; com a sabedoria e o sólido julgamento dessa famosa sobrerana; com a pouca ou nenhuma vantagem que lhe poderia trazer um artifício tão deplorável: tudo isso me poderia assombrar, mas continuaria respondendo que a velhacaria e a loucura dos homens são fenômenos tão comuns que preferia tomá-las como origem desses supostos acontecimentos extraordinários a admitir tão insigne violação das leis da natureza.

No caso, porém, de esse milagre ser atribuído a algum novo sistema de religião: os homens, em todos os tempos, têm sido tão embaídos por histórias ridículas dessa espécie que a própria circunstância de estar ligado a um movimento religioso seria prova cabal de um embuste, e suficiente, junto a todos os homens de bom senso, para levá-los a rejeitar o fato e, o que mais é, a rejeitá-lo sem mais exame. O fato de ser todo-poderoso o Ser a quem é atribuído o milagre não o torna, neste caso, nem um pouco mais provável, visto que nos é impossível conhecer os atributos ou ações de semelhante Ser, senão pela experiência que temos de suas produções no curso usual da natureza. Como sempre, isso nos reduz à observação do passado e nos obriga a comparar os exemplos de violação da verdade nos testemunhos humanos com os de violação das leis da natureza por milagres, a fim de julgar qual das duas alternativas é mais provável e verossímil. Como as violações da verdade são mais comuns nos testemunhos a respeito de milagres religiosos do

que nos que se referem a qualquer outra questão de fato, isso diminui em muito a autoridade de tais testemunhos e nos leva a tomar a resolução geral de nunca lhes dar atenção, por mais especiosas as vestes com que se apresentem.

Lord Bacon parece ter abraçado os mesmos princípios de raciocínio. "Deveríamos", diz ele, "fazer uma coleção ou história particular de todos os monstros e gerações ou produções prodigiosas — numa palavra, de tudo que ocorre de novo, raro e extraordinário na natureza. Mas isso se deve fazer com o mais meticuloso cuidado, a fim de não nos afastarmos da verdade. Acima de tudo, é preciso encarar como suspeita toda narrativa que dependa em grau maior ou menor da religião, como os prodígios de Tito Lívio; e igualmente tudo que possa ser encontrado nos autores que tratam de magia natural ou alquimia, e em todos aqueles que dão sinais de um apetite insopitável pela fábula e pela falsidade[25]."

100. Ainda mais me agrada o método de raciocínio aqui exposto quando penso que talvez sirva para confundir esses perigosos amigos ou inimigos disfarçados da *Religião Cristã* que se propõem a defendê-la pelos princípios da razão humana. Nossa santíssima religião está fundada na *fé* e não na razão; e é um meio seguro de traí-la, esse de submetê-la a uma prova a que ela não pode de nenhum modo fazer frente. A fim de que isto se torne mais claro, examinemos os milagres referidos nas escrituras; e, para que não nos percamos num campo demasiado extenso, limitemo-nos aos que são encontrados no *Pentateuco* e encaremo-los de acordo com os princípios desses pretensos cristãos, não como a palavra e o testemunho do próprio Deus, mas como a produção de um simples autor e historiador humano. Temos pois de considerar aqui, em primeiro lugar, um livro que nos é apresentado por um povo bárbaro e ignorante, escrito numa época em que ele era mais bárbaro ainda, e com toda probabilidade muito tempo depois dos fatos que relata, sem nenhum outro testemunho a corroborá-lo e semelhante a essas narrativas fabulosas que todas as nações fazem de sua origem. Ao ler esse livro encontramo-lo cheio de prodígios e de milagres. Pinta-nos um estado do mundo e da natureza humana diferente em tudo do atual; descreve a nossa queda desse estado; fala de homens que atingiam idades de quase mil anos; da destruição do mundo por um dilúvio; da escolha arbitrária de um povo como favorito do céu, sendo esse povo os compatriotas do autor; de como foi ele libertado da servidão por meio dos prodígios mais espantosos que se possa conceber: desejo que cada um ponha a mão no peito e, depois de séria reflexão, diga se pensa que a falsidade de um tal livro, apoiado em tais testemunhos, seria mais extraordinária e milagrosa do que os milagres que ele relata — o que, sem embargo, é necessário para que ele seja admitido, de acordo com as medidas de probabilidade estabelecidas acima.

101. O que dissemos dos milagres pode ser aplicado, sem qualquer alteração, às profecias; e, com efeito, todas as profecias são verdadeiros milagres, e só a esse título podem ser admitidas como prova de qualquer revelação. Se prever acontecimentos futuros não fosse superior à capacidade da natureza humana, seria absurdo alegar qualquer profecia como prova de uma missão divina ou de uma autoridade conferida pelo céu. E assim, numa visão de conjunto, podemos concluir que a *Religião Cristã* não só foi inicialmente acompanhada de milagres, como até hoje não é possível que uma pessoa razoável lhe dê crédito sem milagre. A simples razão é insuficiente para nos convencer da sua veracidade, e todo aquele que é movido pela *fé* a aceitá-la tem consciência de uma continuação do milagre na sua pessoa, subvertendo todos os princípios do seu entendimento e dando-lhe a determinação de crer no que é mais contrário ao costume e à experiência.

SEÇÃO XI

De uma Providência Particular e de um Estado Futuro

102. Estive conversando não há muito com um amigo que adora os paradoxos céticos; e, embora ele avançasse muitos princípios que de modo algum posso subscrever, como parecem bas-

[25] *Novum Organum*, II, afor. 29. (N. do A.)

tante curiosos e têm certa relação com a cadeia de raciocínio seguida neste trabalho, vou copiá-los aqui de memória com a maior exatidão possível, a fim de submetê-los ao juízo do leitor.

Comecei a palestra admirando-me da singular boa fortuna da Filosofia, que, como requer uma completa liberdade sobre todos os outros privilégios e floresce sobretudo com a livre oposição dos sentimentos e da argumentação, nasceu numa época e num país de liberdade e tolerância e nunca foi estorvada, mesmo nos seus mais extravagantes princípios, por quaisquer credos, concessões ou prescrições penais. Porquanto, excetuando-se o banimento de Protágoras e a morte de Sócrates — esta última causada, em parte, por outros motivos —, quase não se encontram exemplos, na história antiga, desse zelo fanático que tanto infesta a época atual. Epicuro viveu tranqüilo e contente em Atenas até uma idade avançada; os epicuristas[26] eram até admitidos ao sacerdócio, podiam oficiar diante do altar nos mais sagrados ritos da religião estabelecida; e o estímulo público[27] das pensões e recompensas era concedido igualmente, pelos mais sábios imperadores romanos[28], aos adeptos de todas as seitas filosóficas. Facilmente se compreenderá quão necessária era essa espécie de tratamento para a filosofia em sua primeira juventude se refletirmos que mesmo agora, que a podemos supor mais rija e robusta, suporta com grande dificuldade a inclemência das estações e os ásperos ventos da calúnia e da perseguição que sopram sobre ela.

— Admirais como uma singular boa fortuna da Filosofia — disse o meu amigo — o que parece resultar do curso natural das coisas e ser inevitável em todas as épocas e nações. Esse fanatismo pertinaz e intolerante de que vos queixais como sendo tão fatal à Filosofia é na realidade um seu rebento que, depois de se aliar à superstição, divorcia-se por completo dos interesses da mãe e se converte em seu mais inveterado inimigo e perseguidor. Os dogmas especulativos da religião, ocasiões atuais de tão furiosas disputas, não poderiam ser concebidos e admitidos nos primeiros tempos do mundo, quando a humanidade, absolutamente iletrada, formava da religião uma idéia mais apropriada à sua fraca compreensão e ia buscar os seus dogmas sagrados sobretudo naqueles contos que eram objeto de crença tradicional, e não de argumento ou discussão. Por isso, depois que passou o primeiro alarma provocado pelos novos paradoxos e princípios dos filósofos, esses mestres da antiguidade parecem ter vivido em grande harmonia com a superstição reinante, repartindo eqüitativamente com ela a adesão dos humanos: os primeiros reclamavam para si todos os sábios e instruídos, e a segunda guardava todos os vulgares e iletrados.

103. — Segundo vejo — disse eu —, deixais a política inteiramente fora da questão, e não vos ocorre que um magistrado sábio pode objetar com justiça contra certas teses da Filosofia, como as de Epicuro, que, negando a existência divina e, por conseguinte, qualquer providência e vida futura, parecem afrouxar grandemente os laços da moral, o que explica que sejam encaradas como perniciosas à paz da sociedade civil.

— Estou certo — replicou ele — de que na realidade essas perseguições nunca e em época alguma procederam da razão equilibrada ou da experiência dos resultados perniciosos da Filosofia, mas unicamente das paixões e do preconceito. Mas que diríeis se eu fosse ainda mais longe e afirmasse que, no caso de algum sicofanta ou delator daqueles tem fosydr acusado E ficuro diante do povo, ele poderia ter defendido a sua causa e provado que os seus princípios filosóficos eram tão salutares quanto os de seus adversários, que com tanto zelo procuravam expô-lo ao ódio e à malquerença pública?

— Gostaria — disse eu — de vos ver ensaiar vossa eloqüência sobre um tema tão extraordinário e fazer um discurso em nome de Epicuro que satisfizesse, não já a ralé de Atenas, se admitis que naquela antiga e culta cidade havia tal ralé, mas a parte mais filosófica do seu auditório, gente que estivesse à altura de compreender os seus argumentos.

— Não seria difícil fazê-lo dentro de tais condições — respondeu ele. — Se assim vos apraz, eu me colocarei por um momento na pele de Epicuro e vós sereis o povo ateniense. Vou fazer-vos um discurso que encherá a urna de feijões brancos, sem um único preto para consolar a malevolência de meus adversários.

— Muito bem. Falai, então, de acordo com o suposto.

[26] Luciano, *O Banquete, ou os Lápitas.*
[27] Luciano, O *Eunuco.*
[28] *Luciano e Dio, Cassius.*

104. — Aqui estou, ó atenienses, para justificar perante a vossa assembléia o que tenho sustentado na minha escola, e vejo-me atacado por adversários furiosos ao invés de raciocinar com inquiridores calmos e desapaixonados. Vossas deliberações, que de justiça deveriam concentrar-se em questões de bem público e no interesse da comunidade, são desviadas para os problemas da filosofia especulativa; e essas magníficas mas talvez infrutíferas pesquisas tomam agora o lugar de vossas ocupações ordinárias e mais úteis. Mas, na medida em que isso depender de mim, tratarei de pôr cobro a tal abuso. Não disputaremos aqui sobre a origem e o governo dos mundos. Limitar-nos-emos a indagar em que essas questões têm que ver com o interesse público. E, se chegar a vos persuadir de que elas são de todo indiferentes à paz da sociedade e à segurança do governo, espero que nos mandeis logo voltar às nossas escolas, onde continuaremos a examinar sem ser perturbados a questão mais sublime, mas ao mesmo tempo a mais especulativa de toda a Filosofia.

"Não satisfeitos com a tradição de vossos antepassados e com a doutrina de vossos sacerdotes (a qual conta com a minha sincera adesão), os filósofos religiosos abandonam-se a uma curiosidade imprudente quando procuram descobrir até que ponto a religião pode ser estabelecida sobre os princípios da razão; e com isso excitam ao invés de satisfazer as dúvidas que naturalmente surgem de uma pesquisa diligente e rigorosa. Pintam com as cores mais esplêndidas a ordem, a beleza e o sábio arranjo do universo; e, feito isso, perguntam se tão extraordinária exibição de inteligência poderia proceder de um concurso fortuito de átomos, ou se o acaso poderia ser o autor daquilo que o maior dos gênios jamais admirará suficientemente. Não me deterei a perscrutar a justeza desse argumento. Admitamos que ele seja tão sólido quanto o podem desejar os meus antagonistas e acusadores. Terei alcançado o meu desiderato se conseguir provar, partindo desse mesmo raciocínio, que a questão é inteiramente especulativa e que ao negar, em minhas dissertações filosóficas, toda providência e toda vida futura não estou solapando os fundamentos da sociedade, mas expondo princípios que eles próprios, se argumentarem coerentemente sobre os seus tópicos, terão de reconhecer como sólidos e satisfatórios.

105. "Vós, pois, que sois os meus acusadores, reconhecestes que o principal ou único argumento em favor de uma existência divina (que eu nunca pus em dúvida) deriva da ordem da natureza, na qual são vistos tais sinais de inteligência e de desígnio que vos parece extravagante atribuí-lo ao simples acaso ou à força cega e não orientada da matéria. Admitis que este argumento procede dos efeitos para as causas. Do bom arranjo da obra inferis o plano e a previdência do autor. Se não puderdes provar este ponto, tereis reconhecido que vossa conclusão é falha; e não pretendeis dar-lhe um alcance maior do que for justificado pelos fenômenos da natureza. Tais são as concessões que fazeis. Desejo agora que noteis as conseqüências.

"Quando, de um efeito qualquer, inferimos a causa, devemos proporcionar um ao outro e não nos é lícito atribuir à causa outras qualidades senão as que forem suficientes para produzir o efeito. Um corpo de dez onças erguido num dos pratos de uma balança pode servir como prova de que o peso colocado no outro prato é superior a dez onças, mas nunca provará que é superior a cem. Se a causa a que atribuímos um efeito qualquer não é suficiente para produzi-lo, devemos rejeitar essa causa ou acrescentar-lhe qualidades tais que lhe dêem uma justa proporção com o efeito. Mas, se lhe atribuímos qualidades adicionais ou declaramo-la capaz de produzir outros efeitos, estamos exorbitando em nossas conjeturas e supondo arbitrariamente a existência de qualidades e energias, sem razão nem autoridade.

"A mesma regra vale para os casos em que a causa apontada é a matéria bruta e inconsciente como para aqueles em que é um ser racional e inteligente. Se a causa só é conhecida pelo seu efeito, nunca lhe devemos atribuir qualidades além das que são estritamente necessárias para produzir tal efeito; e tampouco nos é permitido, pelas regras do justo raciocínio, tirar novas conclusões da causa e inferir dela outros efeitos além daquele por que nos é conhecida. Ninguém, à simples vista de um quadro de Zeuxis, poderia saber que ele foi também escultor *ou arquiteto*, e que não era menos hábil artista com o mármore e as pedras do que com as cores. Da obra particular que temos diante de nós só podemos concluir com segurança que o obreiro possui os talentos e o gosto manifestados nessa obra. A causa deve ser proporcionada ao efeito; e, se estabele-

cermos essa proporção de maneira exata e precisa, jamais encontraremos nela quaisquer qualidades que apontem para outros efeitos ou que permitam inferir outros desígnios e atuações. Forçosamente, tais qualidades iriam além do que é estritamente necessário para produzir o efeito, e que passaremos agora a examinar.

106. "Concedamos, pois, que os deuses sejam os autores da existência ou da ordem do universo; daí se segue que eles possuem precisamente aquele grau de poder, inteligência e benevolência que se manifesta na sua obra; nada, porém, se pode provar além disso, a não ser que recorramos ao exagero e à adulação para suprir as falhas do argumento e do raciocínio. Na medida em que efetivamente se manifestarem os traços de quaisquer atributos, poderemos concluir pela existência desses atributos. Supor outros é fazer uma mera hipótese, e ainda mais o é a suposição de que em distantes regiões do espaço ou períodos de tempo tenha havido ou venha a haver no futuro outras manifestações mais admiráveis desses atributos ou um plano de administração mais consentâneo com tais virtudes imaginárias. Nunca nos será lícito elevar-nos do universo, o efeito, a Júpiter, a causa, e tornar a descer deste para inferir novos efeitos da mesma causa, como se os efeitos atuais não fossem inteiramente dignos dos gloriosos atributos que conferimos a essa divindade. Visto que o conhecimento da causa deriva exlusivamente do efeito, os dois devem ajustar-se com exatidão um ao outro, e nenhum deles deve apontar para qualquer outra coisa ou ser tomado como base de uma nova inferência ou conclusão.

"Notais certos fenômenos na natureza, buscais para eles uma causa ou autor, e imaginais tê-lo encontrado. Feito isso, tão enamorados ficais desse fruto do vosso cérebro que vos parece impossível que ele deixe de produzir um estado de coisas mais grandioso e mais perfeito do que o atual, tão repleto de males e de desordens. Esqueceis que essa superlativa inteligência e benevolência é inteiramente imaginária ou, pelo menos, não tem nenhum fundamento na razão; e que vos faltam bases para lhe atribuir quaisquer qualidades além das que vedes exercer-se e manifestar-se nas suas produções. Sejam pois os vossos deuses, ó filósofo, adequados aos aspectos presentes da natureza; e não tenhais a presunção de alterar esses aspectos com suposições arbitrárias, a fim de adequá-los aos atributos que tão injudiciosamente conferis às vossas divindades.

107. "Quando, ó atenienses, os sacerdotes e poetas, escudados na vossa autoridade, falam de uma idade de ouro ou de prata que teria precedido o atual estado de vício ou de miséria, eu os escuto com atenção e reverência. Mas, quando filósofos que pretendem desdenhar a autoridade e cultivar a razão falam no mesmo tom, confesso que não os encaro com a mesma submissão obsequiosa e pia deferência. Pergunto quem os transportou às regiões celestiais, quem os admitiu nos conselhos dos deuses, quem lhes abriu o livro do destino, para levá-los a afirmar com tanta temeridade que os seus deuses têm executado ou hão de executar qualquer desígnio além dos que em realidade se manifestaram aos nossos olhos. Se me responderem que galgaram um a um os degraus da razão, procedendo sempre dos efeitos para as causas, insistirei em objetar que eles ajudaram essa ascensão do raciocínio com as asas da imaginação; de outra forma não poderiam ter mudado o seu método de inferência, argumentando das causas para os efeitos, presumindo que uma produção mais perfeita do que o mundo atual seria mais própria de seres tão perfeitos como os deuses, e esquecendo que não têm nenhum motivo para atribuir a esses seres celestiais qualquer outra perfeição ou atributo além dos que podem ser observados no mundo presente.

"Daí toda essa improfícua diligência por explicar todos os aspectos maus da natureza e salvar a honra dos deuses, quando o que deveríamos fazer é reconhecer a realidade desse mal e dessa desordem que existem em tal abundância no mundo. Dizem-nos que as qualidades obstinadas e intratáveis da matéria, a observância de leis gerais ou alguma outra razão dessa espécie foram as únicas causas que restringiram o poder e a benevolência de Júpiter, e o obrigaram a criar a humanidade e todas as criaturas sensíveis tão imperfeitas e infortunadas. Segundo parece, pois, esses atributos são aceitos como certos em toda a sua latitude. E, dentro dessa suposição, concedo que tais conjeturas possam talvez ser admitidas como explicações plausíveis dos fenômenos do mal. Mas continuo a perguntar: por que aceitar esses atributos como certos ou atribuir à causa quaisquer qualidades além das que se manifestam atualmente no efeito? Por que torturar o vosso cére-

bro para justificar o curso da natureza com base em suposições que, tanto quanto nos é dado saber, podem ser inteiramente imaginárias, e de que não se pode observar nenhum vestígio no curso da natureza?

"A hipótese religiosa, por conseguinte, deve ser encarada apenas como um método particular de explicar os fenômenos visíveis do universo; mas ninguém que raciocine com acerto jamais se aventurará a inferir dela o menor fato que seja e alterar os fenômenos ou fazer-lhes qualquer acréscimo. Se julgais que a aparência das coisas prova a ação de tais causas, é-vos lícito inferir a existência destas. Em assuntos tão complicados e sublimes, deve-se dar a cada um a liberdade de conjeturar e argumentar. Mas é preciso deter-se aí. Se voltais atrás e, partindo das causas que inferistes, concluís pela existência passada ou futura de qualquer outro fato no curso da natureza, como uma manifestação mais completa de atributos particulares, devo advertir-vos de que vos afastastes do método de raciocínio apropriado a este assunto e certamente ajuntastes aos atributos da causa alguma coisa além do que aparece no efeito; de outro modo jamais poderíeis, com um senso mediano de propriedade, ajuntar o que quer que fosse ao efeito para torná-lo mais digno da causa.

108. "Onde está, então, a odiosidade da doutrina que eu ensino em minha escola, ou melhor, que examino em meus jardins? E haverá em toda esta questão a menor coisa que possa repercutir sobre a segurança da boa moral e a ordem pública da sociedade?

"Dizeis que eu nego a providência e o supremo regente do mundo, que guia o curso dos acontecimentos, pune os viciosos com a infâmia e o malogro e recompensa os virtuosos com a honra e o sucesso em tudo que empreendem. Mas a verdade é que não nego o curso dos acontecimentos, que aí está franqueado ao exame e à investigação de todos. Reconheço que na presente ordem de coisas a virtude é acompanhada de maior paz interior do que o vício e encontra uma acolhida mais favorável por parte do mundo. Não deixo de perceber que, de acordo com a experiência passada dos homens, a amizade é a maior alegria da vida humana, e a moderação, a única fonte de tranqüilidade e felicidade. Nunca hesito entre a vida virtuosa e a viciosa, mas bem sei que, para uma mente bem formada, a primeira tem todas as vantagens por si. E que podeis dizer vós mais do que isso, admitidas todas as vossas suposições e raciocínios? Afirmais-me, é verdade, que esse arranjo de coisas procede da inteligência e do desígnio. Mas, proceda de onde proceder, o arranjo em si mesmo, de que depende a nossa ventura ou desgraça, e conseguintemente a nossa conduta e procedimento, é sempre o mesmo. Temos sempre a liberdade, tanto eu como vós, de regular a nossa conduta pela experiência dos fatos passados. E se vós sustentais que, admitindo uma providência divina e uma suprema justiça distributiva no universo, eu poderia contar com uma recompensa particular do bem e uma punição do mal, além do curso ordinário dos acontecimentos, encontro aqui o mesmo raciocínio falaz que já me esforcei por desmascarar anteriormente. Persistis em imaginar que, uma vez admitida essa existência divina pela qual vos bateis com tanto afinco dela podereis deduzir conseqüências com segurança e acrescentar alguma coisa à ordem da natureza que conhecemos por experiência, partindo dos atributos que conferis aos vossos deuses. Pareceis ter esquecido que todos os raciocínios sobre esse assunto só podem proceder dos efeitos para as causas; e que todo argumento deduzido das causas para os efeitos deve ser necessariamente um grosseiro sofisma, visto que vos é impossível saber o que quer que seja sobre a causa além do que anteriormente descobristes no efeito, e não apenas inferistes dele.

109. "Mas que deve pensar um filósofo desses vãos raciocinadores que, ao invés de considerarem o presente estado de coisas como único objeto de suas contemplações, invertem o curso da natureza ao ponto de fazerem desta vida uma simples passagem para algo que existe mais além; o pórtico que conduz a um edifício maior e muito diferente; um prólogo que só serve para introduzir a peça e dar-lhe mais graça e propriedade? De onde pensais que tais filósofos podem derivar sua idéia dos deuses? De sua própria fantasia e imaginação, sem dúvida. Porquanto, se a inferissem dos fenômenos presentes, jamais apontaria para outra coisa, mas deveria ajustar-se exatamente a eles. Que a divindade *pode* ser dotada de atributos que nunca vimos exercerem-se; que talvez seja governada por princípios de ação inacessíveis à nossa pesquisa — tudo isso será pron-

tamente admitido. Não impede, porém, que se trate aqui de uma simples *possibilidade* ou hipótese. Jamais teremos motivos para *inferir* quaisquer atributos ou princípios de ação nela, a não ser na medida em que saibamos terem sido exercidos e satisfeitos.

"Haverá indícios de uma justiça distributiva no universo? Se respondeis na afirmativa, eu concluo que, como a justiça se exerce aqui, ela é satisfeita. Se respondeis na negativa, concluo que não tendes motivo para atribuir aos deuses a justiça, no sentido que dais à palavra. Se mantendes uma posição intermediária entre a afirmação e a negação, dizendo que a justiça dos deuses se exerce presentemente em parte, porém não em toda a sua plenitude, respondo que não tendes motivo para lhe dar qualquer extensão além daquela em que a vejais exercer-se *presentemente.*

110. "É com esta rapidez, ó atenienses, que resolvo a disputa com os meus antagonistas. O curso da natureza está franqueado à minha contemplação assim como à deles. A ordem de acontecimentos conhecida por experiência é o grande padrão pelo qual todos nós regulamos a nossa conduta. No campo de batalha como no senado, não há outra coisa para que apelarmos. Não se deveria ouvir falar de outra coisa, quer na escola, quer no conselho. Seria em vão que o nosso limitado entendimento procuraria romper esses limites, demasiado estreitos para os sonhos da nossa imaginação. Quando baseamos a nossa argumentação no curso da natureza e inferimos uma causa inteligente particular, que teria introduzido inicialmente a ordem no universo e continuaria a preservá-la, adotamos um princípio ao mesmo tempo incerto e inútil. Incerto, porque o seu objeto fica inteiramente fora do âmbito da experiência humana. E inútil, porque, sendo o nosso conhecimento dessa causa derivado exclusivamente do curso da natureza, não podemos, de acordo com as regras do justo raciocínio, voltar atrás, tirando novas inferências da causa ou fazendo acréscimos ao curso comum da natureza, conhecido pela experiência, e estabelecer novos princípios de conduta e procedimento."

111. — Noto — disse eu, vendo que ele havia terminado o discurso — que não desdenhais o artifício dos demagogos antigos; e, como vos aprouve fazer-me representar o povo, insinuais-vos na minha benquerença abraçando aqueles princípios pelos quais sabeis que sempre mostrei um apego especial. Mas, concedendo que façais da experiência (como realmente me parece justo) o nosso único padrão de julgamento nesta e em todas as outras questões de fato, não duvido que essa mesma experiência para que apelais nos ofereça argumentos com que refutar o raciocínio que pusestes na boca de Epicuro. Se vísseis, por exemplo, um edifício por acabar, entre montões de tijolos, pedras e argamassa, não poderíeis *inferir* do efeito que se tratava de uma obra de desígnio e planejamento? E não poderíeis voltar dessa causa que tivésseis inferido para deduzir novos acréscimos ao efeito e concluir que a construção estaria em breve terminada e receberia todas as demais perfeições que a arte lhe pudesse dar? Se vísseis na praia a marca de um pé humano, concluiríeis que um homem havia passado por ali e que também deixara as marcas do outro pé, embora apagadas pelo movimento da areia ou pela invasão das águas. Por que, então, não quereis usar o mesmo método de raciocínio com relação à ordem da natureza? Encarai o mundo e a vida presente apenas como um edifício imperfeito, do qual se pode inferir uma inteligência superior; e, argumentando a partir dessa inteligência superior, que não pode deixar nada no estado de imperfeição, por que não inferir um esquema ou plano mais perfeito, que venha a completar-se em algum ponto distante do espaço ou do tempo? Acaso não são exatamente similares esses métodos de raciocínio? E a que pretexto rejeitais um deles enquanto aceitais o outro?

112. — A infinita diferença dos dois casos — replicou ele — é base suficiente para essa diferença nas minhas conclusões. Nas obras da arte e do planejamento *humano* é lícito avançar do efeito para a causa e, voltando desta para trás, formar novas inferências quanto ao efeito e examinar as alterações que ele provavelmente sofreu ou que possa vir a sofrer ainda. Mas qual é o fundamento desse método de raciocínio? Evidentemente, o seguinte: o homem é um ser que conhecemos por experiência, cujos motivos e desígnios não são ignorados por nós, e cujos projetos e inclinações mostram uma certa conexão e coerência, de acordo com as leis que a natureza estabeleceu para o governo de uma tal criatura. Quando vemos, pois, que uma obra qualquer pro-

cede da habilidade e da indústria humana, nós, que já conhecemos a natureza do animal, podemos formar cem inferências sobre o que se pode esperar dele; e todas essas inferências terão seu fundamento na experiência e na observação. Mas, se só conhecêssemos o homem pela obra ou produção que estamos examinando no momento, ser-nos-ia impossível raciocinar dessa maneira porque, como o nosso conhecimento de todas as qualidades que lhe atribuímos derivaria nesse caso daquela produção única, elas não poderiam apontar para outra coisa nem servir de base para novas inferências. A impressão de um pé na areia só pode provar, quando considerada em si mesma, que houve uma figura adaptada a ela e que a produziu; mas essa impressão também prova, por outras experiências passadas, que havia provavelmente um outro pé e este também deixou a sua marca, embora apagada pelo tempo ou por um acidente qualquer. Aqui remontamos do efeito à causa e, tornando a descer da causa, inferimos alterações no efeito; mas isso não é uma continuação da mesma cadeia simples de raciocínio. Incluímos neste caso uma centena de outras experiências e observações sobre a figura e os membros *usuais* dessa espécie de animal, sem o que tal método de argumentação seria falaz e sofístico.

113. "Não ocorre o mesmo com os nossos raciocínios baseados nas obras da natureza. A Divindade só nos é conhecida pelas suas produções e é, além disso, um ser único no universo, não incluído em qualquer espécie ou gênero, de cujos atributos ou qualidades conhecidos pela experiência possamos, por analogia, inferir a existência de qualquer atributo ou qualidade nele. Na medida em que o universo mostra sabedoria e bondade, inferimos sabedoria e bondade. Na medida em que mostra um grau particular dessas perfeições, inferimos um grau particular das mesmas, adaptado com precisão ao efeito que examinamos. Mas jamais estaremos autorizados por qualquer regra de raciocínio justo a inferir ou supor novos atributos ou graus superiores dos mesmos atributos. Ora, sem uma certa liberdade de suposição como essa a que me refiro, nos é impossível argumentar partindo da causa ou inferir qualquer alteração no efeito além do que caiu imediatamente sob a nossa observação. Um maior bem produzido por esse Ser provaria um grau maior de bondade; uma distribuição mais imparcial de recompensas e punições deveria proceder de uma maior estima pela justiça e pela eqüidade. Todo acréscimo hipotético às obras da natureza importa num acréscimo feito aos atributos do Autor da natureza; e, por conseguinte, como não tem nenhum apoio na razão ou no argumento, só pode ser admitido como simples conjetura ou hipótese[29].

"A grande fonte de nosso erro neste assunto e da ilimitada licença de conjetura a que nos entregamos é o fato de nos colocarmos tacitamente no lugar do Ente Supremo e concluirmos que em todas as ocasiões ele observará a mesma conduta que nós próprios teríamos adotado como razoável e desejável na sua situação. Mas, além de que o curso ordinário da natureza nos pode convencer de que quase todas as coisas são reguladas por princípios e máximas muito diferentes dos nossos — sem levar isso em conta, digo eu, é certamente contrário a todas as regras de analogia raciocinar passando das intenções e projetos dos homens aos de um Ser tão diferente e tão superior. Na natureza humana existe uma certa coerência de desígnios e inclinações, conhecida pela experiência; e assim, quando, por um fato qualquer, descobrimos uma intenção de determi-

[29] Penso que, em geral, se pode estabelecer como máxima que, quando uma causa qualquer só é conhecida pelos seus efeitos particulares, é impossível inferir novos efeitos dessa causa, visto que as qualidades necessárias para produzir esses novos efeitos juntamente com os primeiros ou devem ser diferentes, ou superiores, ou ter um âmbito de operação mais extenso do que as que produziram o efeito em que se baseia exclusivamente a suposição de conhecermos a sua causa. Não podemos, por conseguinte, ter razões para supor a existência dessas qualidades. Não afastaremos a dificuldade se dissermos que os novos efeitos procedem apenas de uma continuação da mesma energia que já nos é conhecida pelos primeiros. Pois que, admitindo-se que assim seja (uma suposição que raramente se pode fazer), a própria continuação e atuação de uma energia semelhante (pois é impossível que seja absolutamente a mesma) — essa atuação de uma energia semelhante num ponto diferente do espaço e do tempo, digo eu, é uma suposição muito arbitrária e *uma coisa de que não* pode haver quaisquer indícios nos efeitos de que derivou originalmente todo o nosso conhecimento da causa. Que a causa *inferida* seja exatamente proporcionada (como deve ser) ao efeito conhecido; e é impossível que ela possua qualidades de que se possam *inferir* efeitos novos ou diferentes. (N. do A.)

nado homem, a experiência justifica muitas vezes a inferência de um outro fato e uma longa cadeia de conclusões sobre a sua conduta passada ou futura. Mas esse método de raciocínio nunca poderá justificar-se com respeito a um Ser tão remoto e incompreensível, que tem muito menos analogia com qualquer outro ser no universo do que o Sol com uma vela de cera, e que só se revela por alguns débeis indícios ou esboços, além dos quais nada nos autoriza a atribuir-lhes qualquer qualidade ou perfeição. O que imaginamos ser uma perfeição superior pode ser, na realidade, um defeito. E, ainda que fosse uma perfeição imensa, atribuí-la ao Ente Supremo, quando não parece ter-se manifestado realmente de forma plena em suas obras, tem mais visos de lisonja e panegírico do que de raciocínio justo e sã filosofia. Por conseguinte, toda a filosofia do mundo, e toda a religião, que não é senão uma espécie de filosofia, jamais poderão transportar-nos além do curso ordinário da experiência ou dar-nos padrões de conduta e procedimento diversos dos que nos são fornecidos pelas reflexões sobre a vida ordinária. Nenhum fato novo se pode inferir da hipótese religiosa; nenhum acontecimento se pode prever ou predizer; nenhuma recompensa ou castigo se pode esperar ou temer, além do que a prática e a observação já nos ensinaram. De forma que minha apologia de Epicuro continua parecendo sólida e satisfatória, e tampouco os interesses políticos da sociedade têm qualquer relação com as disputas filosóficas sobre metafísica e religião."

114. — Há ainda uma circunstância que pareceis ter omitido — redargüi. — Embora aceitando as vossas premissas, devo negar a vossa conclusão. Concluís que as doutrinas e raciocínios religiosos não *podem* ter nenhuma influência sobre a vida porque não *devem* ter tal influência; e não levais em conta que os homens não raciocinam da mesma maneira que vós, mas deduzem muitas conseqüências da crença numa Existência divina e supõem que a Divindade infligirá castigos ao vício e concederá recompensas à virtude, além do que se pode observar no curso ordinário da natureza. Se esse raciocínio dos homens é justo ou errôneo, não vem ao caso. Sua influência sobre a vida e a conduta deles continua sendo a mesma. E aqueles que procuram desenganá-los de tais preconceitos serão talvez muito bons raciocinadores, mas não posso admitir que sejam bons cidadãos e políticos, visto que libertam os homens de um freio às suas paixões e, de certo modo, lhes tornam mais fácil e segura a infração das leis da sociedade.

"Afinal de contas, eu poderia talvez concordar com a vossa conclusão geral em favor da liberdade, se bem que baseado em premissas diferentes dessas em que procurais fundamentá-la. Penso que o Estado deveria tolerar todos os princípios de Filosofia, e não há nenhum exemplo de que qualquer governo tenha sofrido em seus interesses políticos por causa dessa indulgência. Não há nenhum entusiasmo entre os filósofos; suas doutrinas não têm grandes atrativos para o povo; e aos seus raciocínios não se podem impor restrições que não tenham conseqüências perigosas para as ciências e mesmo para o Estado, quando se aplaina o caminho para a perseguição e a opressão em pontos que interessam e tocam mais a fundo a generalidade dos homens.

115. "Mas ocorre-me", prossegui, "uma dificuldade com respeito ao vosso argumento principal, dificuldade essa que me limitarei a propor-vos sem insistir sobre ela, para que não nos leve a perder-nos em raciocínios demasiadamente sutis e delicados. Numa palavra, duvido muito que uma causa só possa ser conhecida pelo seu efeito (como supusestes ao longo de toda a vossa argumentação), ou que seja de natureza tão singular e particular que não tenha qualquer semelhança ou paralelo com nenhuma outra causa ou objeto que já caíram sob a nossa observação. Só quando duas *espécies* de objetos aparecem constantemente unidas podemos inferir uma da outra; e, caso se apresentasse um efeito que fosse inteiramente singular e não pudesse ser incluído em nenhuma *espécie* conhecida, não creio que pudéssemos formar qualquer conjetura ou inferência sobre a sua causa. Se a experiência, a observação e a analogia são realmente os únicos guias que a razão nos autoriza a seguir nas inferências dessa natureza, tanto o efeito como a causa devem ter similaridade e semelhança com os outros efeitos e causas que conhecemos e cuja mútua conjunção observamos em muitos exemplos. Deixo a vosso critério deduzir as conseqüências deste princípio. Contento-me em observar que, como os antagonistas de Epicuro sempre encaram o universo, um efeito absolutamente singular e sem paralelo, como sendo a prova de uma Divindade,

de uma causa não menos singular e sem paralelo, os vossos raciocínios, desse ponto de vista, parecem merecer pelos menos a nossa atenção. Reconheço que há uma certa dificuldade quanto ao que possa justificar o retorno da causa ao efeito, levando-nos a raciocinar partindo de nossas idéias sobre a primeira e inferindo qualquer alteração no segundo ou qualquer acréscimo a ele."

SEÇÃO XII

Da Filosofia Cética ou Acadêmica

Parte I

116. Não há, sobre assunto algum, maior número de raciocínios filosóficos do que aqueles que provam a existência de Deus e refutam os sofismas dos *ateus;* e, no entanto, os mais religiosos entre os filósofos continuam a admirar-se de que a cegueira de um homem possa ir ao ponto de ser um ateu especulativo. Como conciliar essas contradições? Os cavaleiros andantes, que corriam mundo para livrá-lo de gigantes e dragões, nunca alimentaram a menor dúvida sobre a existência desses monstros.

O *cético* é outro inimigo da religião que provoca naturalmente a indignação de todos os teólogos e filósofos mais graves; embora seja certo que ninguém jamais se deparou com uma criatura ou conversou com um homem tão absurdo que não tivesse opiniões nem princípios sobre qualquer assunto, quer dissesse respeito à ação, quer à especulação. Isto suscita uma pergunta muito natural: Que se entende por um cético? E até que ponto se podem levar esses princípios filosóficos de dúvida e incerteza?

Há uma espécie de ceticismo, *anterior* a todo estudo e filosofia, que é muito inculcado por Descartes e outros como preservativo soberano contra o erro e o juízo precipitado. Esse ceticismo recomenda uma dúvida universal não só das opiniões e princípios que até então perfilhávamos, como também de nossas próprias faculdades. Dizem os nossos filósofos que devemos assegurarnos da veracidade dessas opiniões e princípios por uma cadeia de raciocínio deduzida de algum princípio original que absolutamente não possa ser falaz ou ilusório. Mas, ou não existe nenhum princípio original dessa sorte que tenha prerrogativa sobre os outros princípios convincentes e evidentes por si mesmos, ou, se os houvesse, não poderíamos avançar um passo além deles a não ser pelo uso dessas mesmas faculdades de que nos aconselham a suspeitar. A dúvida cartesiana, portanto, se pudesse ser alcançada por alguma criatura humana (o que evidentemente não pode), seria de todo incurável; e nenhum raciocínio nos poderia conduzir jamais a um estado de segurança e convicção a respeito de qualquer assunto.

Deve-se confessar, contudo, que essa espécie de ceticismo, quando cultivada com mais moderação, pode ser entendida num sentimento muito razoável e é um preparativo necessário para o estudo da Filosofia, pois preserva a necessária imparcialidade em nossos julgamentos e expurga nossa mente de todos os preconceitos que nos possam ter sido incutidos pela educação e pela opinião precipitada. Começar por princípios claros e evidentes em si mesmos, avançar com passos seguros e cautelosos, revisar freqüentemtnte as nossas conclusões e examinar com exatidão as suas conseqüências embora sejam tão reduzidos quanto vagarosos os progressos que por tal meio faremos em nossos sistemas, são os únicos métodos que jamais nos poderão dar a esperança de alcançar a verdade e atingir uma razoável estabilidade e certeza em nossas determinações.

117. Há uma outra espécie de ceticismo, *conseqüente* à ciência e à investigação, quando se supõe que os homens já descobriram quer a absoluta falácia de suas faculdades mentais, quer a incapacidade destas para alcançar qualquer determinação fixa ou todos esses curiosos objetos de especulação em que costumam ser empregadas. O próprio testemunho de nossos sentidos é posto em dúvida por certa espécie de filósofos, e as máximas da vida ordinária são sujeitas à mesma descrença que os mais profundos princípios ou conclusões da Metafísica e da Teologia. Como

essas doutrinas paradoxais (se em verdade lhes cabe o nome de doutrinas) podem ser encontradas em alguns filósofos e sua refutação em vários outros, naturalmente excitam a nossa curiosidade e nos levam a examinar os argumentos em que possam basear-se.

Escuso de insistir nos argumentos mais triviais empregados pelos céticos de todos os tempos contra a evidência dos *sentidos*, como os que derivam da imperfeição e falibilidade de nossos órgãos em inúmeras ocasiões; da aparente distorção de um remo mergulhado na água; dos vários aspectos dos objetos conforme as diferentes distâncias em que se encontrem; das imagens duplas que resultam de comprimir um dos olhos; e muitas outras aparências de natureza similar. Esses argumentos céticos, na verdade, provam apenas que não devemos confiar implicitamente no testemunho exclusivo dos sentidos, mas que é preciso corrigir-lhe os dados pela razão e por considerações derivadas da natureza do meio, da distância do objeto e da disposição do órgão, a fim de que eles se tornem, dentro de sua esfera, critérios adequados de verdade e falsidade. Há outros argumentos mais profundos, aos quais é menos fácil responder.

118. Parece evidente que os homens são levados por um instinto ou predisposição natural a depositar fé em seus sentidos; e que, sem qualquer raciocínio, ou mesmo antes de fazer uso da razão, sempre supomos um universo exterior que não depende da nossa percepção, mas continuaria a existir ainda que nós e todas as outras criaturas sensíveis estivéssemos ausentes ou fôssemos aniquilados. A própria criação animal é governada por uma opinião semelhante, e em todos os seus pensamentos, desígnios e ações conserva essa crença nos objetos exteriores.

Também parece evidente que, quando os homens seguem esse cego e poderoso instinto da natureza, sempre supõem que as imagens apresentadas pelos sentidos sejam os próprios objetos exteriores, e nunca suspeitam que as primeiras nada mais são do que representações dos segundos. Esta própria mesa que vemos branca e que sentimos dura, nós acreditamos que ela exista independentemente de nossa percepção e seja algo de exterior à nossa mente, que a percebe. Nossa presença não lhe confere o ser; nossa ausência não a aniquila. Ela conserva a sua existência uniforme e inteira, sem que nisso influa a situação dos seres inteligentes que a percebem ou contemplam.

Mas essa opinião universal e primária de todos os homens não tarda a ser destruída pela mais rudimentar filosofia, a qual nos ensina que nada pode estar presente ao intelecto senão uma imagem ou percepção, e que os sentidos são apenas as vias de ingresso pelas quais são transportadas essas imagens, sem poderem produzir nenhum contato imediato entre a mente e o objeto. A mesa que vemos parece diminuir à proporção que nos afastamos dela; mas a mesa real, que existe independentemente de nós, não sofre alteração alguma; por conseguinte, era a sua imagem, e nada mais, que estava presente ao intelecto. Esses são os ensinamentos óbvios da razão, e nenhum homem capaz de refletir jamais duvidou de que as existências que consideramos ao dizer *esta casa* e *aquela árvore* não fossem mais do que percepções da mente e cópias ou representações fugidias de outras existências que permanecem uniformes e independentes.

119. Até aí, pois, somos forçados pela razão a contradizer os instintos primários da natureza, a afastar-nos deles e abraçar um novo sistema com respeito à evidência dos nossos sentidos. Mas aqui a Filosofia se vê num embaraço extremo quando pretende justificar este novo sistema e ir ao encontro das cavilações e objeções dos céticos. Já não pode argumentar com o instinto infalível e irresistível da natureza, pois esse nos conduz a um sistema bem diferente, que reconhecemos falível e mesmo errôneo. E justificar esse novo sistema filosófico por uma cadeia de argumentação clara e convincente, ou mesmo por qualquer aparência de argumento, é algo que excede toda a capacidade humana.

Com que argumentos provar que as percepções da mente devem ser causadas por objetos exteriores inteiramente diversos delas, embora assemelhando-se-lhes (se isso é possível), e que não poderiam provir nem da energia da própria mente, nem da sugestão de algum espírito invisível e desconhecido, nem de alguma outra causa ainda mais desconhecida por nós? Reconhece-se que, na realidade, muitas dessas percepções não surgem de qualquer objeto exterior, como nos sonhos, na loucura e em outras doenças. E nada poderia ser mais inexplicável do que o modo pelo qual um corpo atuaria assim sobre a mente, comunicando uma imagem de si mesmo a uma substância que supomos de natureza tão diferente e mesmo contrária.

É uma questão de fato a de saber se as percepções dos sentidos são produzidas por objetos exteriores semelhantes a elas. Como resolver essa questão? Pela experiência, é claro, como todas as outras questões da mesma natureza. Mas aqui a experiência fica e deve ficar completamente muda. Nada está jamais presente ao intelecto a não ser as percepções, e não lhe é possível ter qualquer experiência das conexões destas com os objetos. A suposição de uma tal conexão não tem, por conseguinte, nenhum fundamento no raciocínio.

120. Recorrer à veracidade do Ente Supremo a fim de provar a veracidade dos nossos sentimentos é, por certo, fazer um estranho rodeio. Se essa veracidade estivesse envolvida por pouco que fosse em tal assunto, os nossos sentidos seriam infalíveis, pois não é possível que ele jamais nos engane. Isso sem mencionar que, uma vez posto em dúvida o mundo exterior, ficamos à míngua de argumentos com que provar a existência desse Ser ou qualquer de seus atributos.

121. Este é, pois, um tópico em que sempre hão de triunfar os céticos mais profundos e mais filosóficos quando procuram introduzir uma dúvida universal em todos os objetos de conhecimento e investigação humana. Seguis os instintos e propensões da natureza — poderiam eles dizer — quando assentis na veracidade dos sentidos? Mas esses instintos vos levam a crer que a própria percepção da imagem sensível seja o objeto exterior. Repudiais esse princípio para abraçar uma opinião mais racional, de que as percepções são simples representações de algo exterior? Aqui vos afastais de vossas propensões naturais e sentimentos mais óbvios; e, contudo, não lograis satisfazer a vossa razão, que nunca poderá encontrar um argumento convincente, colhido da própria experiência, para provar que as percepções estão ligadas a quaisquer objetos exteriores.

122. Há outro argumento cético de natureza análoga, derivado da mais profunda filosofia, e que talvez merecesse a nossa atenção se fosse necessário mergulhar tão fundo para encontrar argumentos e raciocínios que tão pouca serventia têm para qualquer propósito sério. O modernos investigadores admitem universalmente que todas as qualidades sensíveis dos objetos, como o duro, o mole, o quente, o frio, o branco, o preto, etc., são apenas secundárias e não existem nos próprios objetos; noutras palavras, são percepções da mente sem qualquer arquétipo ou modelo que por elas seria representado. Admitindo-se isto com respeito às qualidades secundárias, deve aplicar-se também às supostas qualidades primárias de extensão e solidez; nem podem as segundas ter mais direito a essa denominação do que as primeiras. A idéia de extensão é adquirida inteiramente através dos sentidos da vista e do tato; e, se todas as qualidades percebidas pelos sentidos estão na mente e não nos objetos, a mesma conclusão valerá para a idéia de extensão, que depende em tudo das idéias sensíveis ou das idéias de qualidades secundárias. Nada nos pode livrar dessa conclusão, a menos que afirmemos que as idéias dessas qualidades primárias são alcançadas por *abstração* — uma doutrina que, se a examinarmos com atenção, acharemos ininteligível e mesmo absurda. Uma extensão que não seja visível nem tangível não pode sequer ser concebida; e uma extensão tangível ou visível que não seja dura nem mole, preta nem branca, está igualmente fora do alcance da concepção humana. Que um homem procure conceber um triângulo em geral, que não seja isósceles nem escaleno, nem tenha nenhum comprimento ou proporção particular de seus lados, e não tardará a perceber o absurdo de todas as noções escolásticas sobre a abstração e as idéias gerais[30].

123. Destarte, a primeira objeção filosófica à evidência dos sentidos e à crença na existência exterior consiste no seguinte: se tal crença repousa sobre o instinto natural, é contrária à razão;

[30] Este argumento foi tomado de empréstimo ao Dr. Berkeley; e, a dizer verdade, os livros desse engenhosíssimo autor constituem as melhores lições de ceticismo que possam ser encontradas entre os filósofos antigos ou modernos, sem excetuar Bayle. Ele pretende, contudo, na página de frontispício (e *sem dúvida com* muita veracidade), ter composto o seu livro contra os céticos não menos que contra os ateus e livres-pensadores. Mas todos os seus argumentos, embora levando outro intuito, são na realidade simplesmente céticos, e é o que se vê pelo fato de *não admitirem resposta e não criarem convicção*. Seu único efeito é causar esse assombro momentâneo, essa confusão e irresolução que resultam do ceticismo. (N. do A.)

e, se a referimos à razão, contraria o instinto natural e, ao mesmo tempo, não leva consigo nenhuma evidência racional capaz de convencer um investigador imparcial. A segunda objeção vai mais além, mostrando que essa crença é contrária à razão, pelo menos se é um princípio racional que todas as qualidades sensíveis se encontram na mente, e não no objeto. Despi a matéria de todas as suas qualidades inteligíveis, tanto primárias como secundárias, e de certo modo a tereis aniquilado, deixando apenas um *quê* desconhecido e inexplicável como causa de nossas percepções; uma noção tão imperfeita que nenhum cético achará que valha a pena combatê-la.

Parte II

124. Talvez pareça muito extravagante da parte dos céticos essa tentativa de destruir a *razão* pelo argumento e pelo raciocínio. No entanto, essa é a grande meta de todas as suas investigações e disputas. Esforçam-se por encontrar objeções não só contra os nossos raciocínios abstratos, também contra os que se referem a questões de fato e de existência.

A principal objeção contra todos os raciocínios *abstratos* deriva das idéias de espaço e tempo; idéias que, na vida comum e para uma mente desprevenida, são muito claras e inteligíveis, mas que, ao serem submetidas à análise das ciências profundas (das quais constituem o objeto principal), oferecem princípios que parecem repletos de absurdos e contradições. Nenhum *dogma* dos padres, inventado de indústria para domar e subjugar a razão rebelde da humanidade, pode ser mais chocante para o senso comum do que a doutrina na infinita divisibilidade da extensão com suas conseqüências pomposamente alardeadas por todos os geômetras e metafísicos com uma espécie de triunfo e exultação. Uma quantidade real, infinitamente menor do que qualquer quantidade finita e contendo quantidades infinitamente menores do que ela própria, e assim por diante, *in infinitum:* tal o atrevido e prodigioso edifício, pesado demais para que o possa sustentar qualquer tentativa de demonstração, porque entra em choque com os princípios mais claros e naturais da razão humana[31]. Mas o que torna ainda mais extraordinário este assunto é que opiniões aparentemente tão absurdas sejam sustentadas por uma cadeia de raciocínios, a mais clara e racional possível; e tampouco podemos admitir as premissas sem admitir as conseqüências. Nada pode ser mais convincente e satisfatório do que todas as conclusões sobre as propriedades dos círculos e dos triângulos; e, todavia, como negar, depois de conhecê-las, que o ângulo de contato entre o círculo e a tangente seja infinitamente menor do que qualquer ângulo retilíneo; e, visto que se pode aumentar o diâmetro do círculo ao infinito, esse ângulo de contato se torna ainda menor, também ao infinito, e que o ângulo de contato entre outras curvas e suas tangentes podem ser infinitamente menores do que o do círculo com a sua tangente, e assim por diante, ao infinito? A demonstração desses princípios parece ser tão inatacável quanto aquela que prova que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos, conquanto esta segunda opinião seja natural e fácil, e a primeira, inçada de contradições e absurdos. Aqui, a razão parece ser tomada de uma espécie de assombro e indecisão que, sem as sugestões dos céticos, a faz desconfiar de si mesma e do terreno que pisa. Vê uma luz meridiana a iluminar certos lugares; mas essa luz confina com a mais negra escuridão. E entre uma e outra ela se sente tão ofuscada e confusa que mal se pode pronunciar com certeza e segurança a respeito de qualquer objeto que seja.

125. O absurdo dessas audaciosas determinações das ciências abstratas parece tornar-se mais palpável, se tal é possível, no que tange ao tempo do que no que se refere à extensão. Um nú-

[31] Como quer que se dispute a respeito de pontos matemáticos, devemos reconhecer a existência de pontos físicos, isto é, de partes de extensão que não podem ser divididas ou diminuídas nem pela vista, nem pela imaginação. Essas imagens, pois, que estão presentes à fantasia ou aos sentidos, são absolutamente indivisíveis, e por conseguinte devem os matemáticos admitir que elas são infinitamente menores do que qualquer parte real da extensão; e, contudo, nada parece mais certo à razão do que concluir que um número infinito desses pontos deve formar uma extensão infinita — quanto mais um número infinito dessas partes infinitamente pequenas da extensão, que ainda assim supomos infinitamente divisíveis! (N. do A.)

mero infinito de partes reais do tempo, escoando-se em sucessão e exaurindo-se uma depois da outra, parece uma contradição tão evidente que homem algum, pensamos nós, cujo juízo não tenha sido deturpado ao invés de melhorado pelas ciências, jamais poderá admitir tal coisa.

E, contudo, a razão não pode descansar e não se desfaz da sua inquietação, mesmo no tocante ao ceticismo a que é conduzida por esses aparentes absurdos e contradições. É absolutamente incompreensível que uma idéia clara e distinta possa conter elementos que contradigam a ela própria ou a qualquer outra idéia clara e distinta; e isso é, talvez, tão absurdo quanto qualquer proposição que se possa formular. De tal forma que nada pode ser mais cético e cheio de dúvidas e hesitações quanto esse próprio ceticismo oriundo de algumas conclusões paradoxais da Geometria ou da ciência da quantidade[32].

126. As objeções céticas contra a evidência *moral* ou os raciocínios sobre questões de fato ou são *populares* ou *filosóficas*. As objeções populares derivam da fraqueza natural do entendimento humano; das opiniões contraditórias que têm sido alimentadas em diferentes épocas e nações; das variações de nosso julgamento na doença e na saúde, na mocidade e na velhice, na prosperidade e na adversidade; da perpétua contradição nas opiniões e sentimentos de cada indivíduo; e de muitos outros fatos do mesmo gênero. É desnecessário insistir mais neste ponto. São objeções sem muita força porque, como na vida comum, raciocinamos constantemente sobre fatos e existências, e não podemos subsistir sem empregar a cada instante essa espécie de argumentos; todas as objeções populares daí derivadas devem ser insuficientes para destruí-los. A grande subversora do *pirronismo,* ou ceticismo excessivo, é a ação, o interesse e as ocupações da vida ordinária. Tais princípios podem florescer e triunfar nas escolas, onde realmente é difícil se não impossível refutá-los. Mas, tão logo saem da sombra e, pela presença dos objetos reais que operam em nossas paixões e sentimentos, são colocados em oposição aos mais poderosos princípios de nossa natureza, desvanecem-se como fumaça e deixam o mais decidido dos céticos na mesma condição que os outros mortais.

127. Por conseguinte, seria preferível que o cético se mantivesse na esfera que lhe é própria, expressando as objeções *filosóficas* que procedem de investigações mais profundas. Aqui, ele parece ter um vasto campo para os seus triunfos quando insiste em afirmar, com justiça, que toda a evidência em favor de qualquer questão de fato inacessível ao testemunho dos sentidos e da memória deriva inteiramente da relação de causa e efeito; que dessa relação não temos outra idéia senão a de dois objetos que nos apareceram freqüentemente em *conjunção;* que não temos argumentos para nos convencer de que objetos que, em nossa experiência, apareceram freqüentemente juntos continuarão a mostrar-se juntos do mesmo modo em outros casos; e que nada nos leva a fazer essa inferência, a não ser o hábito ou um certo instinto da nossa natureza a que, em verdade, é difícil resistir, mas que, como outros instintos, deve ser falaz e enganoso.

Ao insistir nestes tópicos, o cético mostra a sua força, ou antes, em verdade, a sua e nossa fraqueza; e parece, pelo menos de momento, destruir toda certeza e convicção. Estes argumentos poderiam ser expostos em maior detalhe se deles se pudesse jamais esperar algum bem ou benefício durável para a sociedade.

[32] Parece-me que não é impossível evitar tais absurdos e contradições se admitirmos que não existem idéias abstratas ou gerais propriamente ditas, mas que todas as idéias gerais são, na realidade, idéias particulares anexadas a um termo geral que relembra, quando necessário, outras idéias particulares semelhantes, dentro de certas circunstâncias, à idéia que se acha presente ao intelecto. Deste modo, quando é pronunciado o termo "cavalo", formamos imediatamente a idéia de um animal preto ou branco, de determinado tamanho ou figura; mas, como o termo também é usualmente aplicado a animais de outras cores, figuras e tamanhos, essas idéias, embora não estejam presentes agora à imaginação, podem ser facilmente evocadas; e nossos raciocínios e conclusões procedem exatamente como se elas estivessem presentes. Se isto é admitido (como parece razoável), segue-se que todas as idéias de quantidade com que trabalham os matemáticos são idéias *particulares,* e como tais sugeridas pelos sentidos e pela imaginação: por conseguinte, não podem ser infinitamente divisíveis. Por ora basta haver sugerido isto, sem levar mais longe o exame. Não há, sem dúvida, nenhum amigo da ciência a quem não seja desagradável expor-se ao ridículo e ao desprezo dos ignorantes por causa de suas conclusões; e esta parece ser a solução mais simples de tais dificuldades. (N. do A.)

128. Com efeito, esta é a principal e a mais contundente objeção ao ceticismo *excessivo:* que dele jamais poderá resultar nenhum bem durável enquanto conservar sua plena força e vigor. Basta perguntar a um tal cético: *Qual é o seu propósito, e que tem em mira com essas curiosas investigações?* Ele será imediatamente tomado de embaraço e não saberá o que responder. Um adepto de Copérnico ou de Ptolomeu, cada qual a defender o seu sistema de Astronomia, podem alimentar a esperança de produzir no seu auditório uma convicção que se mantenha constante e durável. Um estóico ou um epicurista expõem princípios que talvez não sejam duráveis, mas que têm seus efeitos sobre a conduta e o procedimento. Mas um pirrônico não pode esperar que sua doutrina tenha um efeito constante sobre a mente humana; ou, se o tivesse, que essa influência fosse benéfica para a sociedade. Pelo contrário, deve reconhecer, se é capaz de reconhecer alguma coisa, que toda vida humana pereceria se os seus princípios prevalecessem de maneira universal e perene. Todo raciocínio, toda ação cessariam imediatamente, e os homens mergulhariam numa letargia total até que as necessidades insatisfeitas da natureza pusessem fim à sua miserável existência. É verdade que há muito poucas razões para recear semelhante fatalidade. A natureza é sempre mais forte que qualquer princípio. E, embora um pirrônico possa, momentaneamente, lançar a si mesmo e aos outros no pasmo e na confusão com os seus raciocínios profundos, o primeiro e mais trivial acontecimento da vida porá em fuga todas as suas dúvidas e escrúpulos e o deixará igualzinho, em todos os pontos de ação e especulação, aos filósofos das demais seitas e aos que nunca se interessaram por quaisquer indagações filosóficas. Quando acordar do seu sonho, será o primeiro a tomar parte na risada geral contra a posição que tomou e a confessar que todas as suas objeções não passam de simples passatempo e a outra coisa não podem tender senão a mostrar a estranha condição da humanidade, obrigada a agir, a raciocinar e a crer, embora seja incapaz, por mais longe que leve as suas pesquisas, de alcançar a certeza sobre os fundamentos dessas operações ou de afastar as objeções que se levantem contra eles.

Parte III

129. Existe, é verdade, um ceticismo mais *atenuado* ou filosofia *acadêmica,* que pode ser tão durável quanto útil e resultar em parte desse pirronismo ou ceticismo excessivo, quando as suas dúvidas indiscriminadas são, até certo ponto, corrigidas pelo senso comum e pela reflexão. A maioria dos homens tende naturalmente a mostrar-se afirmativa e dogmática, nas suas opiniões; e, vendo apenas uma face dos objetos, sem ter idéia de qualquer argumento contrário, eles correm precipitadamente aos princípios para os quais se inclinam, e não têm nenhuma indulgência com os que nutrem opiniões opostas. A hesitação e a suspensão de juízo confundem-lhes o entendimento, põem entraves às suas paixões e suspendem-lhes a ação. Ficam, pois, impacientes por escapar a um estado tão constrangedor para eles e só pensam em pôr a maior distância possível entre si e tal estado pela violência de suas afirmações e pela obstinação de sua crença. Mas, se esses raciocinadores dogmáticos pudessem sentir as estranhas deficiências do entendimento humano, mesmo em seu mais perfeito estado e em suas mais exatas e cautelosas determinações, uma tal reflexão os tornaria naturalmente mais modestos e reservados, diminuiria a alta opinião que fazem de si mesmos e o seu preconceito contra os antagonistas. Os ignorantes podem considerar a disposição dos letrados, que, em meio a todas as vantagens do estudo e da reflexão, continuam a mostrar pouca confiança em suas determinações; e se algum letrado se inclinar, por índole natural, para a soberba e a obstinação, uns laivos de pirronismo poderão abater-lhe o orgulho mostrando-lhe que as poucas vantagens que possa ter conquistado sobre os seus semelhantes bem pouco representam quando postas em confronto com a universal perplexidade e confusão inerente à natureza humana. De modo geral, há um certo grau de dúvida, cautela e modéstia que, em toda sorte de exame e decisão, deve estar sempre presente ao justo raciocinador.

130. Outra espécie de ceticismo *atenuado* que pode ser vantajoso à humanidade e resultar naturalmente das dúvidas e escrúpulos pirrônicos é a limitação de nossas pesquisas aos assuntos

que mais se adaptarem à estreita capacidade do entendimento humano. A *imaginação* do homem é naturalmente sublime, deleita-se com tudo que é remoto e extraordinário e voa, indisciplinada, para os pontos mais distantes do espaço e do tempo a fim de escapar aos objetos que o costume lhe tornou por demais familiares. Um *juízo* correto observa o método contrário e, evitando toda investigação sublime e distante, limita-se à vida comum e aos objetos que caem sob a prática e a experiência diária; abandonando os tópicos mais sublimes às galas dos poetas e oradores, ou às artes dos sacerdotes e políticos. Para nos conduzir a tão salutar determinação, nada pode ser mais útil do que nos convencermos uma vez por todas da força da dúvida pirrônica e da impossibilidade de nos livrarmos dela a não ser pelo imenso poder do instinto natural. Os que têm propensão para a Filosofia continuarão em suas pesquisas porque refletem que, além do prazer imediato que tal ocupação proporciona, as decisões filosóficas nada mais são do que os pensamentos da vida comum metodizados e corrigidos. Mas nunca serão tentados a ultrapassar as raias da vida comum, enquanto tiverem diante dos olhos a imperfeição dessas faculdades que empregam, seu limitado alcance e suas operações inexatas. Nós, que não podemos dar uma explicação satisfatória da razão por que cremos, após um milhar de experimentos, que uma pedra há de cair e que o fogo há de queimar — como ficar persuadidos de qualquer conclusão que venhamos a formar sobre a origem dos mundos e a situação da natureza, com a eternidade às suas costas e à sua frente?

Essa limitação realmente estreita de nossas pesquisas é, a todos os respeitos, tão razoável que basta o mais leve exame dos poderes naturais do intelecto e a comparação desses poderes com os seus objetos para no-la recomendar. É desse modo que descobriremos os objetos apropriados da ciência e da investigação.

131. Parece-me que a quantidade e o número são os únicos objetos de ciência abstrata e de demonstração, e que todas as tentativas de estender essa espécie mais perfeita de conhecimento além de tais limites não passam de sofisma e ilusão. Apesar da semelhança completa entre as partes componentes da quantidade e do número, as relações entre elas podem ser altamente complicadas; e nada é mais curioso nem mais útil do que seguir, por uma variedade de meios, o rastro de sua igualdade ou desigualdade através de suas diferentes manifestações. Mas, como todas as outras idéias são claramente distintas e diferentes umas das outras, nunca poderemos avançar mais longe, com o mais diligente exame, do que a simples observação dessa diversidade e a conclusão óbvia de que esta coisa não é aquela outra. Ou, se alguma dificuldade há em chegar a tais decisões, procede inteiramente do sentido indeterminado das palavras, que se pode corrigir mediante definições mais justas. Que *o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos outros dois lados* é coisa que não se pode saber, por mais exatamente que sejam definidos os termos, sem um processo de raciocínio e de pesquisa. Mas, para convencer-nos desta proposição: *onde não há propriedade, não há injustiça,* basta definir os termos e explicar que a injustiça é uma violação da propriedade. Em verdade, esta proposição em si mesma não é mais do que uma definição menos perfeita. O caso é idêntico ao daqueles pretensos raciocínios silogísticos que são encontrados em todos os ramos do saber, salvo nas ciências da quantidade e do número; e creio que se pode afirmar com segurança que estes são os únicos objetos legítimos de conhecimento e demonstração.

132. Todas as demais indagações dos homens só dizem respeito a questões de fato e de existência; e estas, evidentemente, não comportam demonstração. Tudo que *é* pode *não ser.* A negação de um fato jamais poderá envolver contradição. A não-existência de qualquer ser, sem exceção alguma, é uma idéia tão clara e distinta quanto a de sua existência. Ainda que falsa, a proposição que nega a sua existência não é menos concebível e inteligível do que aquela que a afirma. O caso das ciências propriamente ditas é diferente. Nelas, toda proposição que não seja verdadeira é confusa e ininteligível. Que a raiz cúbica de 64 seja igual à metade de 10, é uma proposição falsa e nunca poderá ser claramente concebida. Mas que César, o anjo Gabriel ou qualquer outro ser nunca tenha existido, pode ser uma proposição falsa, mas apesar disso é perfeitamente concebível e não envolve contradição alguma.

Por conseguinte, a existência de qualquer ser só pode ser provada por meio de argumentos derivados de sua causa ou de seu efeito; e esses argumentos baseiam-se inteiramente na experiência. Se raciocinamos *a priori,* qualquer coisa pode parecer capaz de produzir qualquer outra. Tanto quanto nos é dado saber, a queda de um seixo pode apagar o Sol, ou o desejo de um homem controlar os planetas em suas órbitas. Só a experiência nos ensina a natureza e os limites da causa e do efeito e nos permite inferir a existência de um objeto da existência de um outro [33]. Tal é o fundamento do raciocínio moral que constitui o grosso dos conhecimentos humanos e é a origem de toda ação e conduta humana.

Os raciocínios morais ou dizem respeito a fatos particulares, ou a fatos gerais. Todas as deliberações da vida se referem aos primeiros, bem como todas as pesquisas da História, da Cronologia, da Geografia e da Astronomia.

As ciências que tratam de fatos gerais são a Política, a Filosofia Natural, a Física, a Química, etc., onde são investigadas as qualidades, as causas e efeitos de uma espécie inteira de objetos.

A Teologia, visto provar a existência de uma Divindade e a imortalidade das almas, é composta em parte de raciocínios sobre fatos particulares, e em parte sobre fatos gerais. Tem um fundamento na *razão,* na medida em que é sustentada pela experiência. Mas o seu melhor e mais sólido fundamento é a *fé* e a revelação divina.

A Moral e a Crítica são, propriamente, menos objetos de entendimento que de gosto e sentimento. A beleza, seja ela moral ou natural, é mais propriamente sentida que percebida. Ou, se raciocinamos a seu respeito e procuramos fixar-lhe o padrão, voltamos as vistas para um novo fato, a saber: os gostos gerais da humanidade ou algum outro que possa ser objeto de raciocínio e de investigação.

Quando, persuadidos destes princípios, passamos em revista as bibliotecas, que devastação não faremos? Se tomamos nas mãos um volume qualquer de Teologia ou de Metafísica escolástica, por exemplo, perguntemos: *Este livro contém algum raciocínio abstrato sobre quantidade ou número?* Não. *Contém algum raciocínio experimental sobre questões de fato ou de existência?* Não. Para o fogo com ele, pois outra coisa não pode encerrar senão sofismas e ilusões.

[33] A ímpia máxima da filosofia antiga, *Ex nihilo nihil fit,* que excluía a criação da matéria, deixa de ser uma máxima de acordo com esta filosofia. Não só a vontade do Ente Supremo pode criar a matéria, mas, tanto quanto podemos saber *a priori,* também o pode a vontade de qualquer outro ser, ou qualquer outra causa que a mais extravagante imaginação possa conceber. (N. do A.)

DAVID HUME

ENSAIOS MORAIS, POLÍTICOS E LITERÁRIOS

TRADUÇÃO DE JOÃO PAULO
GOMES MONTEIRO E ARMANDO MORA
DE OLIVEIRA

O EPICURISTA [1]

Constitui imensa mortificação para a vaidade dos homens o fato de, mesmo empregando o máximo de arte e de esforço, jamais serem capazes de igualar as mais ínfimas produções da natureza, tanto em beleza quanto em valor. A arte desempenha apenas o papel do aprendiz de artífice, limitando-se a embelezar com alguns retoques as peças que lhe chegam das mãos do mestre. Pode ser que uma parte do desenho do tecido seja de sua autoria, mas não está autorizada a alterar a figura principal. A arte é capaz de fazer um vestuário completo, mas só a natureza é capaz de produzir um homem.

Mesmo nessas produções comumente chamadas obras de arte vemos que os exemplos mais ilustres devem sua beleza, principalmente, à força e à feliz influência da natureza. É ao entusiasmo natural dos poetas que devemos tudo quanto é admirável em suas produções. Mesmo o maior dos gênios, quando em qualquer momento a natureza lhe falha (pois ela não é sempre igual), põe de lado sua lira, renunciando a esperar que as regras da arte lhe permitam atingir aquela divina harmonia que só pode derivar da inspiração da natureza. Como são pobres esses cantos, quando os materiais que a arte vai refinar e embelezar não foram fornecidos por uma afortunada onda de fantasia!

Mas, de todas as mais infrutíferas tentativas de fazer arte, nenhuma é tão ridícula como aquela empreendida pelos severos filósofos, de produzir uma *felicidade artificial,* procurando dar-nos satisfação através de regras da razão e da reflexão. Por que nenhum deles reclamou a recompensa prometida por Xerxes a quem inventasse um novo prazer? A não ser, talvez, que tenham inventado tantos prazeres para seu próprio uso que passaram a desprezar a riqueza, não precisando de nenhuma das formas de satisfação que a recompensa daquele monarca poderia oferecer-lhes. A verdade é que me inclino a pensar que eles não tiveram vontade de oferecer à corte persa um novo prazer, apresentando-lhe tão novo e original objeto de ridículo. Quando limitada à teoria, e gravemente ensinada nas escolas da Grécia, sua especulação seria capaz de provocar a admiração de seus ignorantes alunos. Mas qualquer tentativa de aplicar à prática tais princípios depressa teria denunciado seu absurdo.

Pretendeis poder fazer-me feliz pela razão e pelas regras da arte. Precisais, portanto, criar-me de novo por meio das regras da arte. Pois minha felicidade depende de minha constituição e estrutura original. Mas falta-vos poder para consegui-lo, e receio que habilidade também: e não seria lícito ter a sabedoria da natureza em menor conta do que a vossa. Que seja ela a conduzir a máquina que tão sabiamente construiu. Creio que mexer nela só poderia estragá-la.

Com que finalidade pretenderia eu regular, aperfeiçoar ou revigorar qualquer daquelas molas ou princípios que a natureza implantou em mim? Será este o caminho pelo qual posso alcançar a felicidade? É que a felicidade implica tranqüilidade, contentamento, repouso e prazer — e não preocupações, cuidados e fadigas. A saúde do meu corpo consiste na facilidade com que nele se dão todas as suas operações. O estômago digere os alimentos, o coração faz circular o sangue, o

[1] Ou *o homem de elegância e prazer.* A intenção deste ensaio, assim como dos três que se lhe seguem, é menos a de explicar de maneira precisa as opiniões das antigas seitas filosóficas, do que a de expor as opiniões das seitas que, de uma maneira natural, se constituem no mundo, cada uma delas defendendo idéias opostas, no que diz respeito à vida e à felicidade humana. A cada uma delas atribuí o nome da seita filosófica com a qual apresenta maior afinidade. (N. do A.)

cérebro separa e apura os espíritos, e tudo isto sem que eu tenha que me preocupar com o assunto. No dia em que eu for capaz, pela simples ação de minha vontade, de fazer parar o sangue que corre impetuosamente por seus canais, então poderei começar a ter esperança de modificar o curso de meus sentimentos e paixões. Seria em vão que tentaria ampliar minhas faculdades, esforçando-me por receber prazer de um objeto que a natureza não fez próprio para encher de deleite meus sentidos. Poderei infligir dor a mim mesmo com esses infrutíferos esforços, mas jamais conseguirei obter algum prazer.

Fora, pois, com todas essas vãs pretensões de nos tornar felizes dentro de nós mesmos, de fazer festins com nossos próprios pensamentos, de satisfazer-nos com a consciência do bem fazer, de desprezar toda ajuda e assistência dos objetos exteriores! Essa é a voz do Orgulho, não a da Natureza. E bom seria se ao menos esse orgulho tivesse a possibilidade de sustentar-se a si mesmo, produzindo um verdadeiro prazer *interior*, embora melancólico e severo. Mas este impotente orgulho não é capaz de fazer mais do que regular o *exterior*, para, com infinito sofrimento e atenção compor a linguagem e as atitudes de maneira a dar a aparência de dignidade filosófica, a fim de iludir o vulgo ignorante. Entretanto, o coração fica vazio de todo o prazer, e o espírito, sem o apoio dos objetos que lhe são adequados, mergulha na mais profunda tristeza e depressão. Miserável e vão mortal! Teu espírito, ser feliz dentro de si mesmo! De que recursos dispõe ele para poder preencher um vazio tão imenso, para conseguir ocupar o lugar de todos os sentidos e faculdades do corpo? Pode tua cabeça subsistir sem teus outros membros? Numa tal situação,

Que triste figura irei fazer?
Não fazer mais que dormir *e* sofrer.

Numa tal letargia, e numa tal melancolia, deve inevitavelmente teu espírito ficar mergulhado, quando privado das ocupações e prazeres que lhe vêm de fora.

Não me imponhais, portanto, por mais tempo esta violenta limitação. Não me obrigueis a ficar dentro de mim mesmo, e em vez disso indicai-me aqueles objetos e prazeres que mais satisfação podem oferecer. Mas por que recorrer a vós, orgulhosos e ignorantes sábios, para apontar-me o caminho da felicidade? É preferível consultar minhas próprias paixões e inclinações. É nelas que devo ler os ditames da natureza, não em vossos frívolos discursos.

Mas eis que, propício a meus desejos, o divino, o admirável prazer[2], o supremo amor dos deuses e dos homens, caminha em minha direção. Perante sua aproximação, meu coração bate com intenso ardor, e todos os meus sentidos e faculdades se dissolvem em alegria, ao mesmo tempo que ele espalha em meu redor todas as belezas da primavera e todos os tesouros do outono. A melodia de sua voz encanta meus ouvidos com a mais suave música, convidando-me a partilhar dos deliciosos frutos que me apresenta, com um sorriso que enche de glória o céu e a terra. Os brincalhões Cupidos que o acompanham refrescam-me, abanando suas odoríferas asas, ou fazem jorrar sobre minha cabeça os mais fragrantes óleos, ou oferecem-me em taças de ouro seu resplandecente néctar. Oh! deixai-me para sempre distender meus membros neste leito de rosas, e assim sentir passar os deliciosos momentos, em passos macios e suaves. Mas, sorte cruel!, por que voais tão depressa? Por que razão meus ardentes desejos, e a carga de prazeres com que trabalhais, mais apressam do que abrandam vosso passo implacável? Deixai-me gozar este suave repouso, depois de todas as minhas fadigas em busca da felicidade. Deixai-me saciar com estas delícias, depois dos sofrimentos de uma tão longa e tão tola abstinência!

Mas é inútil. As rosas perderam suas cores, e os frutos seu sabor. E aquele delicioso vinho cujas exalações, tão tarde, intoxicaram todos os meus sentidos com tamanho deleite em vão solicita agora meu saciado paladar. O *Prazer* sorri de meu langor. Acena a sua irmã, a *Virtude*, para que venha em seu auxílio. A alegre, a esfuziante virtude obedece ao chamamento, e traz junto consigo todo o grupo de meus joviais amigos. Bem-vindos, três vezes bem-vindos, meus eternamente queridos companheiros, a este sombreado caramanchão e a este suntuoso repasto. Vossa presença restituiu à rosa suas cores, e ao fruto seu sabor. Os vapores deste capitoso néctar de novo palpi-

[2] *Diva Voluptas*. Lucrécio. (N. do A.)

tam agora em torno de meu coração, enquanto vós partilhais minhas delícias, e revelais, em vosso aspecto animado, o prazer que recebeis de minha felicidade e satisfação. E o mesmo recebo eu da vossa felicidade; e, encorajado por vossa jovial presença, novamente retomarei o festim com o qual, devido ao excesso de gozo, meus sentidos estavam praticamente saciados, pois o espírito não acompanhava o passo do corpo, nem dava ajuda a seu sobrecarregado companheiro.

É em nossas conversas mais animadas, e não nos raciocínios formais das escolas, que pode ser encontrada a verdadeira sabedoria. É nas relações entre amigos, e não nos debates vazios de estadistas e pretensos patriotas, que se revela a verdadeira virtude. Esquecidos do passado, seguros do futuro, gozemos aqui mesmo o presente. Enquanto ainda possuirmos um ser, procuremos conseguir algum bem permanente, que não esteja sujeito ao azar e à fortuna. O amanhã trará consigo seus próprios prazeres — e, se desapontar nossos caros anseios, poderemos ao menos gozar o prazer de recordar os prazeres de hoje.

Não temais, amigos meus, que a bárbara dissonância de Baco e de seus foliões venha interromper nossa diversão, confundindo-nos com seus turbulentos e clamorosos prazeres. As esfuziantes musas esperam à nossa volta e, com sua encantadora sinfonia, que bastaria para derreter o coração dos lobos e tigres do selvagem deserto, inspiram a cada coração uma suave alegria. A paz, a harmonia e a concórdia reinam neste refúgio, e o silêncio só é perturbado pela música de nossas canções, ou pelas joviais inflexões de nossas vozes amigas.

Mas escutai! O favorito das musas, o gentil Damon, toca sua lira, e, acompanhando as harmoniosas notas com sua mais harmoniosa canção, inspira-nos o mesmo feliz desvario da fantasia pelo qual ele próprio se deixa transportar. "Vós, felizes jovens", canta ele, "vós, favorecidos pelo céu[3], enquanto a luxuriante primavera espalha sobre vós todas as suas floridas homenagens, não deixeis que a *Glória* vos seduza com seu brilho ilusório, levando-vos a passar entre riscos e perigos desta deliciosa estação, este apogeu da vida. A sabedoria vos aponta a estrada do prazer, e também a natureza vos convida a segui-la por esse macio e florido caminho. Fechareis vossos ouvidos a sua voz imperiosa? Endurecereis vosso coração perante suas suaves tentações? Oh, iludidos mortais!, perder assim vossa juventude, assim jogar fora presente tão valioso, desperdiçar assim bênção tão perecível! Contemplai bem vossa recompensa. Pesai bem essa glória que tanto alicia vossos orgulhosos corações, e vos seduz com vossos próprios louvores. É um eco, um sonho, melhor, a sombra de um sonho, dissipada pelo primeiro vento que vier, perdida por cada sopro contrário da ignorante e maledicente multidão. Não receais que seja a própria morte a arrebatar-vo-la. Mas vede! Enquanto ainda estais vivos, a calúnia dela vos priva, a ignorância a despreza, a natureza não a aprecia; só a fantasia, renunciando a todos os prazeres, aceita esta fútil recompensa, tão vazia e instável como ela própria."

E assim as horas foram insensivelmente passando, levando em seu pomposo cortejo todos os prazeres dos sentidos e todas as alegrias da harmonia e da amizade. A sorridente *Inocência* vai fechando a procissão, e apresentando-se a nossos olhos fascinados embeleza toda a cena, tornando a visão daqueles prazeres tão arrebatadora, depois de já passados, como quando, em risonha atitude, ainda estavam de nós se aproximando.

Mas o sol já mergulhou por trás do horizonte, e a escuridão, silenciosamente nos envolvendo, já enterrou a natureza inteira numa sombra universal. "Regozijai-vos, meus amigos, continuai vosso repasto, ou trocai-o por um suave repouso. Embora ausente, vossa alegria ou vossa tranqüilidade ainda continuarão sendo minhas." *Mas para onde vais? E que novos prazeres te subtraem a nossa companhia? Pode alguma coisa ser agradável sem teus amigos? Pode alguma coisa dar prazer, quando não a partilhamos?* "Sim, meus amigos, a alegria que agora procuro não permite vossa participação. Só aqui desejo vossa ausência, e só aqui posso encontrar compensação suficiente para a perda de vossa companhia."

[3] Imitação da canção das sereias de Tasso:

"O giovinetti, mentre aprile e maggio
V'ammantan di fiorite e verdi spoglie", etc.

La Gerusalemme Liberata, Canto 14. (N. do A.)

Ainda não avancei muito por entre as sombras do espesso bosque, que em minha volta espalham uma dupla noite, quando quase logo, creio, avisto através da penumbra a deslumbrante Célia, a amada de meus desejos, que vagueia com impaciência pelo bosque e, adiantando-se à hora prevista, silenciosamente censura meus passos tardios. Mas a alegria que ela recebe de minha presença é minha melhor desculpa, e, dissipando todo pensamento ansioso ou zangado, não deixa lugar para nada senão mútua alegria e arrebatamento. Com que palavras, minha bela, poderei exprimir minha ternura ou descrever as emoções que agora aquecem meu peito inflamado? As palavras são fracas demais para descrever meu amor, e se, por desgraça, não sentires dentro de ti a mesma chama, em vão me esforçarei por transmitir-te sua justa concepção. Mas cada uma de tuas palavras, cada um de teus gestos basta para tirar-me esta dúvida, e ao mesmo tempo que exprimem tua paixão servem também para incendiar a minha. Como é amável esta solidão, este silêncio, esta escuridão! Nenhum objeto vem importunar a alma arrebatada. O pensamento, os sentidos, tudo está inteiramente cheio de nossa mútua felicidade, que se apodera inteiramente do espírito e produz uma satisfação que iludidos mortais em vão procuram nos outros prazeres.

Mas por que teu peito estremece com esses suspiros, e tuas luminosas faces de lágrimas são banhadas? Por que distrair teu coração com tão vã ansiedade? Por que tantas vezes me perguntas *quanto tempo meu amor vai durar?* Desgraçadamente, minha Célia, não sei responder a essa pergunta. *Acaso sei quanto tempo minha vida ainda vai durar?* Mas também isto perturba teu terno coração? Acaso a imagem de nossa frágil mortalidade te está constantemente presente, para desanimar nossas horas mais felizes e envenenar mesmo as alegrias que o amor inspira? Pensa que, se a vida é frágil e a mocidade é transitória, mais motivo ainda para bem usar o presente momento, sem nada perder de tão perecível existência. Apenas mais um momento, e *esta* não será mais. Seremos como se jamais houvéssemos sido, nem uma só recordação de nós restará à face da terra, e nem as fabulosas sombras do além nos darão guarida. Nossa estéril ansiedade, nossos vãos projetos, nossas incertas especulações, tudo será engolido e perdido. Nossas atuais dúvidas, sobre a causa original de todas as coisas, jamais, infelizmente, serão dissipadas. De uma só coisa podemos estar certos — é que, se há um espírito supremo que preside a nossos destinos, deve agradar-lhe ver-nos realizar a finalidade de nosso ser, gozando aquele prazer para que fomos criados. Que esta reflexão dê repouso a teus ansiosos pensamentos, mas sem tornar tuas alegrias demasiado sérias, levando-te a nelas te fixares para sempre. Basta uma vez ter conhecido esta filosofia para dar livre curso ao amor e à alegria, e dissipar todos os escrúpulos de uma vã superstição. Mas, ao mesmo tempo que a juventude e a paixão, minha bela, satisfazem nossos ávidos desejos, é preciso encontrar assuntos mais alegres para misturar a nossas amorosas carícias.

O Estóico

Há uma evidente e fundamental diferença na conduta da natureza para com o homem e para com os outros animais, no fato de ter dotado o primeiro com um sublime espírito celeste, conferindo-lhe uma certa afinidade com os seres superiores, e ao mesmo tempo não permitir que essas nobres faculdades fiquem ociosas ou letárgicas — pelo contrário, ela o obriga, pela necessidade, a empregar constantemente o máximo de *arte* e de *trabalho*.

Muitas das necessidades dos animais são satisfeitas pela natureza, pois esta beneficente mãe de todas as coisas deu-lhes roupa e deu-lhes armas. E, mesmo nos casos em que seu *trabalho* é necessário, a natureza, implantando instintos, continua a oferecer-lhes a *arte,* orientando-os para seu próprio bem com seus infalíveis preceitos. Mas o homem, nu e inerme, exposto aos rudes elementos, vai lentamente saindo dessa situação indefesa, graças ao cuidado e à vigilância de seus pais. E, mesmo depois de chegar ao máximo de crescimento e perfeição, possui apenas a capacidade de subsistir graças a seu próprio cuidado e vigilância. Tudo é conquistado com esforço e habilidade e, mesmo quando a natureza fornece os materiais, ainda assim estes são rudes e inacabados, até o momento em que o trabalho, sempre ativo e inteligente, os tira do estado bruto em que se encontram e os adapta para uso e conveniência dos homens.

Reconhece pois, homem, a beneficência da natureza, pois foi ela que te deu essa inteligência que satisfaz todas as tuas necessidades. Mas não deixes que a indolência, sob a falsa aparência da gratidão, te persuada a te contentares com suas dádivas. Queres voltar à erva crua como alimento, ao céu aberto como abrigo, e aos paus e pedras como defesa contra as rapaces feras do deserto? Então volta também a teus costumes selvagens, a tua timorata superstição, a tua brutal ignorância, e deixa-te cair mais baixo ainda que esses animais cuja condição admiras, e tanto gostarias de imitar.

Além de oferecer-te a arte e a inteligência, tua terna mãe natureza encheu todo o planeta de materiais com que podes usar teus talentos. Dá ouvidos a sua voz, que tão claramente diz que tu próprio te deves tornar também objeto de teu trabalho, e que só mediante a arte e a atenção podes adquirir aquela habilidade que te elevará até o lugar que te compete no universo. Olha para esse artífice que transforma uma pedra rude e informe num nobre metal e, moldando esse metal com suas mãos habilidosas, cria, como num passe de mágica, todas as armas que precisa para sua defesa e todos os utensílios que servem a suas conveniências. Não foi a natureza que lhe deu essa habilidade — foram o uso e a prática que o ensinaram, e se queres rivalizar com seu sucesso tens que seguir seus passos laboriosos.

Mas, ao mesmo tempo que *ambiciosamente* aspiras ao aperfeiçoamento de tuas faculdades e poderes corpóreos, serias capaz de *mesquinhamente* desprezar teu espírito, e com despropositada preguiça deixá-lo no mesmo estado rude e inculto com que veio das mãos da natureza? Pouco própria de um ser racional seria tal negligência e loucura. Se a natureza foi frugal em suas dádivas e presentes, mais uma razão para que se torne necessário que a arte supra suas deficiências. Se ela foi generosa e liberal, não esqueças que mesmo assim ela espera trabalho e aplicação da tua parte, e é capaz de vingar-se proporcionalmente a tua negligente ingratidão. O gênio mais fértil, do mesmo modo que o solo mais rico, quando não é cultivado, fica cheio das ervas mais daninhas e, em vez de vinhas e oliveiras para prazer e uso do homem, só dá a seu preguiçoso dono a mais abundante colheita de venenos.

O objetivo fundamental de todo esforço humano é alcançar a felicidade. Foi para isso que se

inventaram as artes, que as ciências foram cultivadas, que as leis foram decretadas e a sociedade foi organizada, pela mais profunda sabedoria dos patriotas e legisladores. Mesmo o selvagem mais solitário, exposto à inclemência dos elementos e à fúria dos animais selvagens, nem por um momento esquece essa grande finalidade de seu ser. Mesmo em sua ignorância de todas as artes da vida, continua tendo em vista o fim de todas essas artes, e procura sofregamente a felicidade no meio da escuridão que o envolve. E, na mesma medida em que o selvagem mais primitivo é inferior ao cidadão civilizado, que goza sob a proteção das leis todas as vantagens inventadas pelo trabalho, assim também este mesmo cidadão é inferior ao homem virtuoso e ao verdadeiro filósofo, que comanda seus apetites, subjuga suas paixões, e a quem a razão ensinou a atribuir um justo valor a todo objeto de desejo. Pois não há, para todos os outros objetivos, necessidade de uma arte e de um aprendizado? E não haverá arte alguma, nem regra, nem preceitos, capazes de dirigir-nos quanto a este aspecto tão fundamental? Será possível que algum prazer determinado seja conseguido sem habilidade, e será possível que o todo seja regulado, sem reflexão ou inteligência, só com a orientação cega do apetite e do instinto? Nesse caso, sem dúvida nunca se cometeriam erros neste terreno, e todo homem, mesmo o mais dissoluto e negligente, procederia à busca da felicidade descrevendo um movimento tão regular como o dos corpos celestes, quando, guiados pela mão do Todo-Poderoso, rolam pelas etéreas planícies. Mas se freqüentemente, se inevitavelmente se cometem erros, passemos a registrar esses erros, a examinar suas causas, a ponderar sua importância, a procurar sua solução. A partir daí, quando tivermos estabelecido todas as regras de conduta, seremos *filósofos*. Quando tivermos aplicado essas regras à prática, seremos *sábios*.

Comparáveis a grande número de artistas subordinados, usados para formar as diversas rodas e molas de uma máquina, são todos aqueles que se distinguem em qualquer das várias artes da vida. *Ele* é o mestre-artesão que junta todas essas partes, as movimenta segundo uma justa harmonia e proporção, e consegue a verdadeira felicidade como resultado de sua ordenada conjugação.

Se tens em vista esse objeto tão tentador, poderão alguma vez o esforço e a atenção necessários para atingir esse fim parecer-te excessivos e intoleráveis? Não esqueças que esse mesmo esforço é o principal ingrediente da felicidade a que aspiras, e que todo prazer depressa se torna insípido e desagradável quando não foi adquirido com trabalho e fadiga. Olha os robustos caçadores que se erguem de seus macios leitos, sacodem o sono que ainda pesa em suas pálpebras pesadas e, quando a *Aurora* ainda mal cobriu os céus com seu manto flamejante, já se apressam em direção à floresta. Deixam atrás de si, em suas próprias casas e nas planícies circundantes, animais de toda a espécie, cuja carne fornece o mais delicioso alimento, e que se oferecem facilmente ao golpe fatal. O homem laborioso despreza tão fácil tarefa. O que ele procura é uma presa que se oculta a sua busca ou que foge de sua perseguição, ou que se defende com violência. Depois de exercitar na caça todas as paixões de seu espírito e todos os membros de seu corpo, encontra enfim as delícias do repouso, e compara alegremente estes prazeres com os de sua árdua tarefa.

E não é verdade que o esforço vigoroso pode dar prazer, mesmo quando empenhado na perseguição da mais mesquinha presa, que muitas vezes escapa a nossa perseguição? E que o mesmo esforço pode tornar o cultivo de nosso espírito, a moderação de nossas paixões e o esclarecimento da razão uma ocupação agradável, quando a cada dia tomamos consciência de nosso progresso e vemos nossos traços e atitudes interiores cada vez brilhando mais com novos encantos? Começa por te curares dessa letárgica indolência. A tarefa não é difícil: basta que experimentes as delícias do trabalho honesto. Esforça-te por conhecer o justo valor de cada empreendimento. Não é preciso muito estudo: compara, nem que seja uma só vez, o espírito e o corpo, a virtude e a fortuna, a glória e o prazer. Passarás então a compreender as vantagens do trabalho. Terás então consciência de quais são os objetos que merecem teu esforço.

É em vão que procuras repouso em leitos de rosas, é em vão que esperas encontrar satisfação nos mais deliciosos vinhos e frutos. Tua própria indolência se torna um cansaço, teu próprio prazer gera a indiferença. O espírito, por falta de exercício, passa a achar insípida e detestável toda delícia, e já também o corpo, cheio de humores nocivos, sente os tormentos de suas múltiplas

doenças, tua parte mais nobre tem consciência do veneno que a invade e em vão procura aliviar sua ansiedade com novos prazeres, o que agrava ainda mais a fatal enfermidade.

Não preciso dizer-te que, com essa sôfrega busca de prazer, te expões cada vez mais ao azar e aos acidentes, pois ligas tuas afeições a objetos externos, que a sorte pode num só instante arrebatar-te. Suponhamos que apesar de tudo tuas estrelas indulgentes te favorecem com as delícias da riqueza e das posses. Posso provar-te que mesmo no meio de teus luxuosos prazeres ainda és infeliz, e que devido a um excesso de indulgência te tornaste incapaz de gozar o que a próspera fortuna ainda te permite possuir.

Mas é inegável que a instabilidade da fortuna é um aspecto que não pode ser esquecido ou deixado de lado. A felicidade é impossível quando não há segurança, e não pode haver segurança onde não há fortuna. Mesmo que esta instável divindade não voltasse sua fúria contra ti, mesmo assim o receio dela ainda te atormentaria, perturbaria teu sono, povoaria teus sonhos, e iria estragar a alegria de teus mais deliciosos banquetes.

O templo da sabedoria está assente num rochedo, acima da fúria dos elementos desencadeados, e inacessível a toda a maldade do homem. Embaixo, estoura o trovão, retumbante, e os instrumentos, mais terríveis ainda, da fúria humana não conseguem alcançar alturas tão sublimes. O sábio, respirando esse ar sereno, olha para baixo, com um prazer misturado de compaixão, para os erros dos mortais iludidos, que cegamente procuram o verdadeiro caminho da vida, e buscam a riqueza, a nobreza, a honra e o poder, em vez da verdadeira felicidade. Vê que a maioria é desapontada em suas mais caras aspirações. Alguns lamentam que, tendo uma vez possuído o objeto de seus desejos, ele lhes tenha sido arrebatado pela fortuna invejosa. E todos se queixam que mesmo a satisfação de suas próprias aspirações seria incapaz de dar-lhes a felicidade, ou de aliviar a ansiedade de seus espíritos confundidos.

Mas será o sábio capaz de se proteger sempre com esta indiferença filosófica, e de contentar-se com o lamentar das misérias da humanidade, sem jamais se esforçar por aliviá-las? Cederá ele constantemente a esta severa sabedoria que, pretendendo elevá-lo acima dos acidentes humanos, vai na realidade endurecer seu coração, tornando-o indiferente aos interesses da humanidade e da sociedade? Não: ele sabe que nessa sombria *Apatia* não pode encontrar-se nem a verdadeira sabedoria nem a verdadeira felicidade. Ele sente com demasiada intensidade o encanto das afeções sociais para contrariar uma inclinação tão doce, tão natural e tão virtuosa. Mesmo quando, banhado em lágrimas, lamenta as misérias da raça humana, de seu país, de seus amigos, e, incapaz de socorrê-los, só pela compaixão pode aliviá-los, mesmo então ele se regozija com sua generosa disposição, sentindo uma satisfação superior à do desejo mais saciado. Os sentimentos humanitários são fortes a tal ponto que chegam a iluminar a própria face da tristeza, e operam do mesmo modo que o sol, quando este, cobrindo com sua luz uma nuvem escura ou a chuva caindo, nelas pinta as cores mais gloriosas que é possível encontrar em todo o ciclo da natureza.

Mas não é apenas aqui que as virtudes sociais manifestam sua energia. Sejam quais forem os ingredientes com que sejam misturadas, são sempre elas que predominam. Um desgosto é incapaz de obliterá-las, portanto tampouco o prazer sensual pode obscurecê-las. As alegrias do amor, mesmo as mais tumultuosas, não conseguem banir os ternos sentimentos da simpatia e da afeição. A principal influência dessas alegrias é, até, derivada dessa generosa paixão, pois, quando se apresentam sozinhas, nada oferecem ao espírito infeliz senão lassitude e indiferença. Olha esse jovial debochado, que professa o maior desprezo por todos os prazeres, fora os do vinho e da folia. Separado de seus companheiros, como uma centelha de uma fogueira, enquanto antes contribuía para a chama geral, agora bruscamente sua alacridade se extingue. E, embora rodeado de toda espécie de prazeroso objeto, passa a abominar o suntuoso banquete, e prefere até o mais abstrato estudo e especulação, como mais agradáveis e distrativos.

Mas nunca as paixões sociais proporcionam prazeres tão exaltantes, nem fazem aparição tão gloriosa perante os olhos de Deus e do homem, do que quando, sacudindo toda mistura terrena, se associam aos sentimentos de virtude, impelindo-nos para a prática de louváveis e meritórias ações. Tal como as cores harmoniosas dão e recebem lustro de sua amigável união, assim também ocorre com esses nobres sentimentos do espírito humano. Veja-se o triunfo da natureza na afeição paterna! Qual a paixão egoísta, ou a delícia sensual que se lhe pode comparar, quando um

homem exulta com a prosperidade e a virtude de seus filhos, ou acorre em seu auxílio, passando pelos mais ameaçadores e tremendos perigos?

Purificai mais ainda esta generosa paixão, e admirareis mais ainda suas refulgentes glórias. Que encantos encontramos na harmonia dos espíritos, e numa amizade baseada na mútua estima e gratidão! Que satisfação em socorrer os aflitos, em reconfortar os infelizes, em levantar os caídos, e em deter a carreira da cruel fortuna, ou do homem ainda mais cruel, em seus insultos aos bons e virtuosos! Mas que alegria mais sublime é possível, nas vitórias sobre o vício e sobre a miséria, do que quando pelo virtuoso exemplo ou a sábia exortação nossos semelhantes são ensinados a dominar suas paixões, a renunciar a seus vícios, a subjugar seus piores inimigos, que habitam dentro de seu próprio peito?

Mas estes objetos são ainda demasiado limitados para o espírito humano, que é de origem celeste e se expande com as mais divinas e mais amplas afeções, e, dedicando sua atenção para além de parentes e conhecidos, estende seus benevolentes desejos à mais distante posteridade. Encara a liberdade e as leis como fontes da felicidade humana, e dedica-se com o maior entusiasmo a sua guarda e proteção. Sacrifícios, perigos, a própria morte têm seus encantos, quando enfrentados em prol do bem público, enobrecendo aquele ser que generosamente sacrificamos aos interesses de nosso país. Feliz o homem a quem a indulgente fortuna permite pagar à virtude o que deve à natureza, fazendo a generosa oferta do que de qualquer forma deve ser-lhe arrebatado pela cruel necessidade!

No verdadeiro sábio e patriota se reúne tudo o que pode enobrecer a natureza humana, elevando o homem mortal a uma certa semelhança com a divindade. A mais suave benevolência, a mais indômita resolução, os mais ternos sentimentos, o mais sublime amor da virtude, tudo isto vai sucessivamente animando seu arrebatado coração. Que satisfação, quando ele olha para dentro de si mesmo e vê as mais turbulentas paixões harmonizadas numa justa concórdia, banindo todo som discordante dessa música encantadora! Se a contemplação da beleza, mesmo inanimada, é tão deliciosa, se ela entusiasma os sentidos, mesmo quando a bela forma nos é estranha, quais não devem ser os efeitos da beleza moral? E que influência não deve ela ter quando embeleza nosso próprio espírito, como resultado de nossa própria reflexão e de nosso próprio esforço?

Mas qual é a recompensa da virtude? E que recompensa foi prevista pela natureza para sacrifícios tão importantes como o da vida e o da fortuna, que freqüentemente temos que fazer-lhe? Oh, filhos da terra! — ignorais o valor dessa celestial amante? Sois capazes de questionar mesquinhamente o que lhe cabe, ao mesmo tempo que observais seus genuínos encantos? Não esqueçais que a natureza foi indulgente para com a fraqueza humana, e não deixou nu e indefeso seu filho favorito. Ela ofereceu à virtude o mais rico dos dotes — mas cuidou de evitar que os atrativos do interesse cativassem pretendentes insensíveis ao valor natural de tão divina beleza, sabiamente fazendo que esse dote só tivesse encantos aos olhos dos que estão já transportados pelo amor da virtude. A glória é o troféu da virtude, a doce recompensa de honrosos esforços, a triunfante coroa que vai cobrir a cabeça pensativa do patriota desinteressado ou a fronte empoeirada do guerreiro vitorioso. Enaltecido por prêmio tão sublime, o homem virtuoso contempla com desprezo todas as ilusões do prazer e todas as ameaças do perigo. A própria morte perde seus terrores, quando ele pensa que seu domínio atinge apenas uma parte de si mesmo, e que, apesar da morte e do tempo, da fúria dos elementos e da eterna vicissitude das coisas humanas, já lhe está garantida uma fama imorredoura entre os filhos dos homens.

É indubitável a existência de um Ser que preside a todo o universo, e que com infinita sabedoria e poder impõe aos elementos discordantes uma justa ordem e proporção. Que os pensadores especulativos discutam até que ponto vai a proteção desse ser beneficente, e se prolonga ou não nossa existência para além do túmulo, a fim de atribuir à virtude sua justa recompensa e garantir seu completo triunfo. O homem de moral, sem nada decidir sobre assunto tão duvidoso, satisfaz-se com a sorte que lhe foi reservada pelo Supremo Ordenador de todas as coisas. Aceita com gratidão essa recompensa suplementar que lhe é oferecida, mas, se se vir desapontado, não considerará a virtude uma palavra vazia. Pelo contrário, justamente considerando-a sua própria recompensa, reconhece gratamente a generosidade de seu Criador, que ao chamá-lo à existência lhe deu oportunidade de vir a adquirir tão inestimável riqueza.

O PLATÔNICO [1]

Para alguns filósofos parece constituir motivo de surpresa que, sendo todos os homens dotados da mesma natureza e possuidores das mesmas faculdades, apesar disso sejam tão imensamente diferentes em suas ações e tendências, e que uns condenem intransigentemente o que outros prazerosamente procuram. Para alguns constitui motivo de surpresa ainda maior que a mesma pessoa difira de si própria tão imensamente, em ocasiões diferentes, chegando a rejeitar com desdém, depois da posse, o que antes era objeto de todos os seus anseios e desejos. Quanto a mim, esta febril incerteza e irresolução da conduta humana parece completamente inevitável; é impossível que uma alma racional, feita para a contemplação do Ser Supremo e de suas obras, jamais consiga chegar à tranqüilidade e à satisfação, quando é detida pela ignóbil procura do prazer sensual ou dos aplausos populares. A divindade é um ilimitado oceano de glória e bem-aventurança, e os espíritos humanos são regatos menores, que tiveram origem nesse oceano, e continuam procurando, em meio a suas errâncias, voltar a esse oceano e perder-se nessa imensidade de perfeição. Quando desviados deste curso natural pelo vício ou pela insensatez, tornam-se furiosos e enraivecidos e, transformando-se em impetuosa torrente, passam a espalhar o horror e a devastação pelas planícies circundantes.

É em vão que cada um, por meio de pomposas frases e apaixonadas expressões, recomenda a todos os outros seu próprio caminho, convidando os ouvintes crédulos a imitar sua vida e seus costumes. O coração vem trair esta atitude, e sente com a maior intensidade, mesmo em meio ao mais fragoroso sucesso, o caráter insatisfatório de todos aqueles prazeres que o afastam de seu verdadeiro objeto. Examinemos o homem voluptuoso antes de gozar seus prazeres, medindo a veemência de seu desejo e a importância de seu objeto: veremos que toda a sua felicidade deriva unicamente daquela impaciência do pensamento que o arranca a si mesmo, desviando-lhe o olhar de sua culpa e de sua miséria. Contemplemo-lo um momento depois, quando já gozou o prazer que tão ansiosamente buscava. A consciência de sua culpa e de sua miséria cai sobre ele com uma dupla angústia: o espírito atormentado pelo medo e pelo remorso, e o corpo deprimido pela repulsa e pela saciedade.

Mas eis que personagem mais augusto, ou pelo menos mais altivo, ousadamente se submete a nossa censura. E, reivindicando a dignidade de filósofo e moralista, propõe sujeitar-se ao mais *rigoroso exame*. Com oculta mas visível impaciência, exige nossa aprovação e nosso aplauso, e parece ofendido que mesmo por um só momento hesitemos, antes de nos desfazermos em admiração por sua virtude. Perante esta impaciência, hesito mais ainda, e começo a escrutinar os motivos de sua aparente virtude. Mas contemplai! Antes que possa iniciar esta investigação, eis que de mim se afasta para, dirigindo seu discurso àquela multidão de ouvintes desatentos, prazerosamente fustigá-los com suas mirabolantes pretensões.

Ó filósofo!, é vã tua sabedoria, e inútil tua virtude. Procuras os ignorantes aplausos dos homens, não as sólidas reflexões de tua própria consciência, ou a mais sólida ainda aprovação daquele Ser que, com um só olhar de seu olho que tudo vê, penetra o universo inteiro. Sem dúvida tens consciência do vazio de tua pretensa probidade, pois, ao mesmo tempo que te consideras um cidadão, um filho, um amigo, esqueces teu mais sublime soberano, teu verdadeiro *pai, teu maior* benfeitor. Onde está a adoração devida à infinita perfeição, donde deriva tudo o que é bom e

[1] Ou o homem de contemplação e devoção *filosófica*. (N. do A.)

valioso? Onde a gratidão devida a teu Criador, que te tirou do nada, te colocou no meio de todas estas relações com as outras criaturas e, ao mesmo tempo que te exige o cumprimento do dever de cada relação, te proíbe negligenciar o que deves a ele próprio, o mais perfeito dos seres, ao qual te encontras ligado pelo mais apertado dos laços?

Mas, para ti, teu ídolo és tu mesmo. Veneras tuas perfeições *imaginárias* — ou melhor, consciente de tuas imperfeições *reais,* tentas apenas iludir o mundo e satisfazer teu capricho com a multiplicação de teus ignorantes admiradores. E assim, não te bastando desprezar o que de mais excelente há no universo, desejas pôr em seu lugar o que há de mais vil e desprezível.

Olha para todo o trabalho produzido pela mão do homem, para todas as invenções do gênio humano, sobre as quais pretendes possuir tão sutil discernimento: verás que a mais perfeita produção é ainda a que provém do mais perfeito pensamento, e que é unicamente o Espírito que admiramos, quando aplaudimos as graças de uma estátua bem proporcionada ou a simetria de um nobre pilar. Neles, o estatuário e o arquiteto continuam visíveis, levando-nos a refletir sobre a beleza de sua arte e de sua inventividade, capazes de extrair tais expressões e proporções de uma massa de matéria informe. Tu mesmo reconheceste esta superior beleza do pensamento e da inteligência, quando nos convidaste a contemplar, em tua conduta, a harmonia das afeções, a dignidade dos sentimentos, e todas aquelas graças do espírito que mais merecem nossa atenção. Mas por que paraste tão depressa? Não há nada mais que te pareça valioso? Em meio a teus inflamados aplausos à beleza e à ordem, continuas a ignorar onde pode ser encontrada a mais consumada beleza, a mais perfeita ordem? Compara as obras de arte com as da natureza. Umas não são mais do que imitações das outras. Quanto mais a arte se aproxima da natureza, mais perfeita é considerada. Mas, ainda assim, como ficam longe as melhores aproximações, e como é imenso o abismo que podemos observar entre elas! A arte copia apenas o exterior da natureza, esquecendo as molas e princípios interiores, os mais admiráveis, por superarem seu poder de imitação, por ficarem muito além de sua compreensão. A arte copia apenas as mais diminutas produções da natureza, desesperando de atingir aquela grandeza e magnificência que tanto nos enchem de admiração nas obras magistrais de seu original. Será então possível sermos cegos a ponto de não descortinar uma inteligência e um desígnio no prodigioso e sublime mecanismo do universo? Sermos estúpidos a ponto de não sentirmos os mais ardentes arroubos de adoração e veneração, perante a contemplação desse ser inteligente, tão infinitamente bom e sábio?

A mais perfeita felicidade deve indubitavelmente derivar da contemplação do mais perfeito objeto. Mas qual o objeto mais perfeito que a beleza e a virtude? E onde se pode encontrar beleza igual à do universo? Ou virtude que possa comparar-se à benevolência e justiça da Divindade? Se alguma coisa é capaz de diminuir o prazer desta contemplação, só pode ser as limitações de nossas faculdades, que ocultam de nós a parte mais importante dessas belezas e perfeições, ou então a brevidade de nossa vida, que não dá tempo suficiente para delas nos instruirmos. Mas serve-nos de conforto que, se soubermos usar com merecimento as faculdades que aqui nos foram atribuídas, elas serão ampliadas num outro estado de existência, a fim de fazer de nós mais adequados adoradores de nosso Criador. E que aquela tarefa que no tempo jamais poderá ser concluída será levada a cabo numa eternidade.

O Cético

Alimentei durante muito tempo uma certa desconfiança em relação às decisões dos filósofos sobre todos os assuntos, e encontrei em mim próprio mais tendência para contestar suas conclusões do que para conceder-lhes meu assentimento. Há um erro a que todos eles, quase sem exceção, parecem sujeitos: limitam excessivamente seus princípios, tornando-se incapazes de dar conta da imensa variedade que a natureza sempre manifesta em suas operações. Quando o filósofo consegue estabelecer um princípio fundamental, talvez capaz de explicar um grande número de efeitos naturais, passa a aplicar o mesmo princípio ao universo inteiro, atribuindo a esse princípio todos os fenômenos, mesmo que seja à custa do mais violentamente absurdo raciocínio. Dada a estreiteza e limitação de nosso próprio espírito, somos incapazes de abarcar com nosso entendimento toda a ampla variedade da natureza — e imaginamos que ela é tão limitada em suas operações como nós mesmos somos em nossa especulação.

Mas, se há um aspecto em que se deve suspeitar constantemente desta enfermidade dos filósofos, é em sua reflexão sobre a vida humana, e os métodos para conquistar a felicidade. Neste caso não é apenas pela estreiteza de seu entendimento que são arrastados, é também pela estreiteza de suas paixões. Quase todos eles têm uma tendência predominante, à qual se submetem seus outros desejos e paixões, e que os dirige durante todo o caminho de suas vidas, embora talvez com alguns intervalos. É-lhes difícil admitir que as coisas que lhes parecem completamente indiferentes possam jamais constituir uma fonte de prazer para as outras pessoas, ou sejam capazes de possuir atrativos que escapam inteiramente a sua observação. Seus próprios empreendimentos são sempre, em sua opinião, os mais apaixonantes; os objetos de suas paixões, os mais valiosos; e o caminho que percorrem é o único capaz de conduzir à felicidade.

Mas, se estes preconceituosos pensadores refletissem por um só momento, veriam que há exemplos e argumentos em número suficiente para desenganá-los, e levá-los a dar maior amplitude a suas máximas e princípios. Pois não vêem a imensa variedade de tendências e orientações existente na espécie humana, onde cada homem parece plenamente satisfeito com a direção tomada por sua própria vida, e consideraria a maior das infelicidades ver-se obrigado a levar a vida de seu vizinho? Pois não sentem em si mesmos que o que agrada num momento pode desagradar em outro momento, devido a uma modificação das preferências, e que está fora de suas possibilidades, mesmo através do maior esforço, recuperar aquele gosto ou apetite que antes dava encanto ao que agora parece indiferente ou desagradável? Que sentido têm então essas preferências de ordem geral pela vida da cidade ou pela vida do campo, por uma vida de ação ou uma vida de prazer, por uma vida reclusa ou pela vida em sociedade — quando, além das diferenças de inclinação em pessoas diferentes, a experiência de cada um é de molde a convencer-nos de que cada uma dessas maneiras de viver pode ser agradável por sua vez, e que sua própria variedade, ou sua judiciosa mistura, se contam entre os fatores que mais contribuem para tornar todas elas agradáveis?

Mas será possível admitir que esta questão seja resolvida de maneira inteiramente aventurosa? Deve cada um ouvir apenas suas próprias tendências e temperamento, a fim de escolher o caminho de sua vida, sem usar a razão para informá-lo de qual a orientação mais desejável, capaz de conduzir à felicidade da maneira mais segura? Não haverá diferença alguma, nesse caso, entre a conduta de um homem e a de um outro?

Minha resposta é que há uma grande diferença. Um homem que segue suas inclinações na

escolha do caminho de sua vida pode empregar meios muito mais seguros para atingir o sucesso do que um outro, que seja levado pelas mesmas inclinações a seguir o mesmo caminho e a perseguir o mesmo objetivo. *A riqueza é o principal objeto de vossos desejos?* Adquiri competência em vossa profissão, sede diligentes no exercício dessa profissão, ampliai o círculo de vossos amigos e conhecidos; evitai os prazeres e as despesas, e nunca sejais generosos a não ser tendo em vista ganhar mais do que poderíeis economizar através da frugalidade. *Ambicionais conquistar a admiração do público?* Evitai igualmente os extremos da arrogância e do servilismo. Fazei notar que atribuís valor a vós mesmos, mas sem mostrar desprezo pelos outros. Se cairdes em algum destes extremos, ou ireis provocar o orgulho dos outros com vossa insolência, ou ireis ensiná-los a desprezar-vos com vossa timorata humildade, e com a baixa opinião que aparentais ter de vós mesmos.

Direis que estas são as máximas da mais vulgar prudência e discrição, as que todo pai inculca em seu filho, e que todo indivíduo sensato segue na maneira de viver que escolheu. — Nesse caso, que mais desejais? Vindes procurar um filósofo como se procura um *charlatão,* a fim de aprender alguma coisa pela magia ou pela feitiçaria, para além do que pode ser ensinado pela mais vulgar prudência e discrição? — Sim: viemos procurar um filósofo para aprender como devemos escolher nossos objetivos, mais do que os meios para atingir esses objetivos. Queremos saber qual o desejo que devemos satisfazer, qual a paixão a que devemos entregar-nos, qual o apetite a que devemos ceder. Quanto ao resto, confiamos nossa instrução ao senso comum e às principais máximas que vigoram no mundo.

Nesse caso lamento ter pretendido ser um filósofo: pois vossas perguntas me deixam extremamente perplexo. E em perigo de passar por pedante ou escolástico, se minha resposta for demasiado rígida e severa, ou de ser tomado por um apologista do vício e da imoralidade, se ela for demasiado livre e ligeira. Todavia, para satisfazer-vos, darei minha opinião sobre o assunto, desejando apenas que a considereis de tão pouca conseqüência como eu mesmo a considero. Não a achareis, assim, digna de troça nem de zanga.

Se há algum princípio, de entre os que a filosofia nos ensina, em que possamos ter inteira confiança, este me parece poder ser considerado certo e indubitável: que nada é, em si mesmo, valioso ou desprezível, desejável ou odioso, belo ou disforme, pois estes atributos derivam da estrutura e constituição peculiares das afeções e sentimentos humanos. O que a um animal parece o mais delicioso alimento é por um outro considerado detestável. O que enche de deleite a sensibilidade de um é capaz de produzir desagrado em um outro. É reconhecidamente este o caso em tudo o que diz respeito aos sentidos corpóreos. E um exame mais rigoroso do assunto mostrará que essa observação continua a ser válida quando o espírito colabora com o corpo, misturando seus sentimentos aos apetites exteriores.

Se acaso um amante apaixonado desejar apresentar-vos o retrato de sua amada, dir-vos-á encontrar-se à míngua de palavras capazes de descrever seus encantos, e perguntar-vos-á com a maior seriedade se alguma vez encontrastes uma deusa ou um anjo. Se responderdes que tal nunca aconteceu, dir-vos-á ele que vos é impossível conceber beleza tão divina como a de sua amante, ou formas tão completas, traços tão bem proporcionados, ou um ar tão atraente, uma tal doçura de caráter, ou tão alegre temperamento. Não obstante, nada podereis inferir de todo este discurso, a não ser que o pobre homem está apaixonado, e que o apetite geral entre os sexos, que a natureza instilou em todos os animais, em seu caso se concentrou num determinado objeto devido a certas qualidades que lhe dão prazer. Aquela mesma divina criatura parecerá, não apenas a um animal diferente, mas também a um homem diferente, um simples ser mortal, e será olhada com a mais completa indiferença.

A natureza deu a todos os animais um mesmo preconceito em favor de suas crias. Mal a indefesa criança vem à luz, logo seus pais lhe dedicam, embora a quaisquer outros olhos ela apareça como uma mísera e mesquinha criatura, a maior afeição possível, dando-lhe preferência sobre todo outro objeto, por mais perfeito e consumado que seja. É apenas a paixão, derivada da formação e estrutura originais da natureza humana, que atribui valor ao mais insignificante dos objetos.

Podemos levar mais longe a mesma observação, concluindo que, mesmo quando o espírito

trabalha sozinho, como ao experimentar o sentimento de censura ou aprovação, declarando disforme e odioso um dado objeto, e declarando belo e apreciável um outro; sustento que, mesmo neste caso, essas qualidades não se encontram realmente nos objetos, pertencendo inteiramente aos sentimentos do espírito que censura ou que aprova. Reconheço que será mais difícil fazer esta proposição aparecer como evidente e, por assim dizer, palpável, aos olhos de pensadores negligentes. Porque a natureza é mais uniforme nos sentimentos do espírito do que na maior parte das sensações do corpo, dando origem a uma semelhança mais exata no lado interno do que no lado externo do gênero humano. No gosto espiritual há algo que se aproxima da ordem dos princípios, e os críticos têm a possibilidade de argumentar e divergir de maneira mais plausível do que os cozinheiros ou os perfumistas. Pode contudo observar-se que esta uniformidade do gênero humano não impede que haja uma considerável diferença nas opiniões relativas à beleza e ao valor, nem que a educação, o hábito, os preconceitos, ou o capricho e a disposição do momento façam freqüentemente variar os gostos dessa espécie. Jamais será possível convencer alguém, que não esteja habituado à música italiana, e não tenha um ouvido capaz de seguir suas complexidades, de que uma melodia escocesa não lhe é muito superior. Além de nosso próprio gosto, não há um único argumento que possamos empregar em nosso favor, e para nosso antagonista seu próprio gosto sempre constituirá um argumento mais convincente em sentido contrário. Se os dois forem sensatos, ambos admitirão que o outro pode ter razão e, conhecendo numerosos outros exemplos desta diversidade de gostos, ambos reconhecerão que a beleza e o valor são de natureza meramente relativa, e consistem num sentimento agradável, produzido por um objeto num determinado espírito, conforme a estrutura e a constituição peculiares desse espírito.

Mediante esta diversidade que se verifica nos sentimentos humanos, talvez a natureza haja pretendido dar-nos consciência de sua autoridade, fazendo-nos ver as surpreendentes mudanças que é capaz de provocar nas paixões e desejos do gênero humano, simplesmente através da alteração de sua estrutura interna, sem qualquer modificação dos objetos. O vulgo poderá até deixar-se convencer por este argumento — mas os homens habituados a pensar poderão extrair um argumento mais convincente, ou pelo menos mais geral, da própria natureza do problema.

Nas operações do raciocínio, o espírito não faz mais do que percorrer seus objetos, tais como se supõe eles sejam na realidade, sem nada lhes acrescentar ou deles diminuir. Se eu for examinar o sistema de Ptolomeu ou o de Copérnico, procurarei apenas, em minha investigação, conhecer a situação real dos planetas. Ou seja, e por outras palavras, procurarei dar-lhes, em minha concepção, as mesmas relações que entre eles se estabelecem nos céus. Para estas operações do espírito, portanto, parece haver sempre um padrão real, embora muitas vezes desconhecido, na própria natureza das coisas. E a verdade e a falsidade não variam em função das diversas conclusões dos homens. Mesmo que toda a raça humana para sempre se convença de que o Sol anda e a Terra fica parada, todos esses raciocínios não farão que o Sol se mexa nem uma só polegada, e essa convicção é eternamente falsa e errônea.

Mas o caso das qualidades como o *belo e o disforme, o desejável e o odioso* não é o mesmo que o da verdade e da falsidade. No primeiro caso, o espírito não se limita simplesmente a observar os objetos tais como são em si mesmos, experimenta também um sentimento de deleite ou de desagrado, de aprovação ou de censura, em conseqüência dessa observação, sentimento esse que o leva a usar os epítetos *belo ou disforme, desejável ou odioso*. Ora, é evidente que este sentimento tem que depender da textura ou estrutura peculiar do espírito, que leva determinadas formas a operar de determinada maneira, dando origem a uma simpatia ou conformidade entre o espírito e seus objetos. Se for diferente a estrutura do espírito ou dos órgãos internos, o sentimento deixa de ser produzido, embora a forma continue sendo a mesma. Como o sentimento é diferente do objeto, e deriva da influência deste sobre os órgãos do espírito, as alterações deste último forçosamente farão variar o efeito, e o mesmo objeto, apresentado a um espírito completamente diferente, é incapaz de produzir o mesmo sentimento.

Conclusão esta que cada um é capaz de tirar sozinho, sem muita filosofia, quando o sentimento se distingue de maneira evidente do objeto. Quem não tem consciência de que o poder, ou a glória, ou a vingança, não são desejáveis em si mesmos, e derivam todo o seu valor da estrutura das paixões humanas, que provoca um desejo no sentido desses objetivos? Mas em relação à bele-

za, tanto natural quanto moral, geralmente se supõe que o caso é diferente. Pensa-se que a qualidade agradável reside no objeto, não no sentimento, e isso simplesmente porque o sentimento não é suficientemente turbulento e violento para se distinguir, de maneira evidente, da percepção do objeto.

Mas é suficiente um pouco de reflexão para distingui-los. Uma pessoa pode conhecer da maneira mais exata todos os círculos e elipses do sistema coperniciano, e todas as espirais irregulares do sistema ptolomaico, sem perceber que o primeiro é mais belo do que o segundo. Euclides explicou plenamente todas as qualidades do círculo, mas em nenhuma proposição encontramos uma só palavra sobre sua beleza. A razão disto é evidente: a beleza não é uma qualidade do círculo. Ela não reside em qualquer das partes daquela linha *cujas* partes se encontram a igual distância de um centro comum. É apenas o efeito que essa figura produz num espírito cuja textura ou estrutura peculiares tornam suscetíveis de tais sentimentos. Seria vão tentar encontrar a beleza no círculo, ou procurá-la, seja através dos sentidos seja mediante raciocínios matemáticos, em todas as propriedades dessa figura.

Um matemático que não encontrasse na leitura de Virgílio outro prazer senão estudar a viagem de Enéias por um mapa seria perfeitamente capaz de compreender o sentido de todas as palavras latinas empregadas por aquele divino autor, e poderia, conseqüentemente, ter uma idéia distinta de toda a narração. Idéia que seria até mais distinta do que a dos que não estudaram tão rigorosamente a geografia do poema. Portanto, ele conheceria tudo do poema, mas ignoraria sua beleza, porque a beleza, em sentido próprio, não reside no poema, mas no sentimento ou gosto do leitor. E, quando um homem não possui a delicadeza de espírito capaz de o fazer experimentar este sentimento, ele só pode ignorar a beleza, mesmo que seja possuidor da ciência e do entendimento de um anjo [1].

A conclusão geral é que não é a partir do valor do objeto visado por uma pessoa que podemos explicar o prazer desta última, mas apenas a partir da paixão com que o objeto é visado, e do sucesso na tentativa de alcançá-lo. Os objetos não possuem absolutamente nenhum valor em si mesmos, seu valor deriva exclusivamente da paixão. Se esta for forte e firme, e obtiver sucesso, a pessoa fica feliz. Não parece haver razões para duvidar que uma jovem mocinha, ao envergar um vestido novo para um baile na escola, experimenta uma satisfação tão completa como o maior orador, no momento em que triunfa no esplendor de sua eloqüência, dirigindo as paixões e decisões de uma numerosa assembléia.

Portanto, toda a diferença entre um homem e outro com respeito à vida consiste ou na *paixão* ou na *fruição* — e estas diferenças são suficientes para produzir os mais distantes extremos de felicidade e de miséria.

Para ser feliz, a paixão não deve ser nem demasiado violenta nem demasiado negligente. No primeiro caso, o espírito fica em incessante pressa e tumulto, e no segundo caso vai mergulhar numa desagradável indolência e letargia.

Para ser feliz, a paixão deve ser benigna e social, não exigente e feroz. As afeções desta última espécie são incomparavelmente menos agradáveis para o espírito do que as da primeira espécie. Quem será capaz de comparar o rancor e a animosidade, a inveja e a vingança, com a amizade, a benignidade, a clemência e a gratidão?

Para ser feliz, a paixão deve ser alegre e jovial, não melancólica e deprimente. A tendência

[1] Se acaso não receasse parecer demasiado filosófico, lembraria a meu leitor aquela célebre *doutrina*, considerada nos tempos modernos como inteiramente comprovada: "Que os sabores e as cores, assim como todas as outras qualidades sensíveis, não residem no corpo, mas simplesmente nos sentidos". O mesmo se passa com a beleza e a deformidade, a virtude e o vício. Todavia, é necessário salientar que esta doutrina não diminui mais a realidade destas últimas qualidades do que a das primeiras, e não há motivo para provocar o ressentimento dos críticos ou dos moralistas. Reconhecer que as cores residem apenas no olho equivale acaso a ter menos estima e consideração pelos iluminadores ou pelos pintores? Nos sentidos e nos sentimentos dos homens há uma uniformidade suficiente para tornar todas estas qualidades objetos da arte e do raciocínio, dotados de uma enorme influência sobre a vida e os costumes. E é evidente que a acima referida descoberta em filosofia natural não leva a qualquer mudança da ação e da conduta. Por que uma idêntica descoberta em filosofia moral provocaria qualquer mudança? (N. do A.)

para a esperança e a alegria é uma verdadeira riqueza, e a tendência para o medo e a tristeza é uma verdadeira pobreza.

Algumas paixões e inclinações, na *fruição* de seu objeto, são menos firmes e constantes do que outras, não permitindo um prazer e uma satisfação tão duradouros. A *devoção filosófica,* por exemplo, tal como o entusiasmo do poeta, é o efeito transitório de uma intensa animação, uma grande possibilidade de lazer, um elevado gênio e o hábito do estudo e da contemplação. Mas, apesar de todas estas circunstâncias, um objeto abstrato e invisível, como só a religião *natural* pode apresentar-nos, é incapaz de influenciar duradouramente o espírito ou de adquirir alguma importância para a vida. Para dar conteúdo à paixão é preciso encontrar algum método capaz de afetar os sentidos e a imaginação, isto é, adotar uma concepção tanto *histórica* como *filosófica* da Divindade. As superstições e práticas populares podem até ser úteis neste particular.

Embora os homens variem muito em personalidade, mesmo assim pode com segurança afirmar-se em geral que uma vida de prazer é incapaz de sustentar-se por tanto tempo como uma vida de trabalho, pois se encontra muito mais sujeita à saciedade e à indiferença. Todos os divertimentos mais duradouros levam uma mistura de atenção e aplicação, como por exemplo a caça. E de uma maneira geral é o trabalho e a ação que preenchem a maior parte da vida humana.

Mas muitas vezes, quando a pessoa está mais disposta para a fruição, o objeto não está presente. E quanto a este aspecto as paixões que visam a objetos exteriores não contribuem tanto para nossa felicidade como as que dependem de nós mesmos, pois no primeiro caso não estamos tão certos de conseguir os objetos nem tão seguros da permanência de sua posse. No que diz respeito à felicidade, é preferível a paixão pelo saber à paixão pela riqueza.

Alguns homens são possuidores de grande força moral e, mesmo quando procuram obter objetos *exteriores,* não se deixam afetar muito pela decepção, e renovam sua aplicação e seu esforço com a maior alegria. Nada contribui mais para a felicidade do que este tipo de personalidade.

Por causa da brevidade e imperfeição da vida humana, a mais feliz disposição de espírito é a *virtuosa* ou, por outras palavras, a tendência para a ação e para o trabalho, que nos torna sensíveis às paixões sociais, encouraça o coração contra os golpes da fortuna, reduz as afeções a uma justa moderação, faz de nossos pensamentos um entretenimento para nós próprios, e nos leva mais para os prazeres da sociedade e da conversação do que para os dos sentidos. Entretanto, mesmo para o pensador mais descuidado deve ser evidente que nem todas as disposições de espírito são igualmente favoráveis à felicidade, e que uma paixão ou um estado de espírito pode ser altamente desejável, ao mesmo tempo que outra é igualmente desagradável. E não há dúvida que todas as diferenças entre as condições da vida dependem do espírito, e que nenhuma situação pessoal é em si mesma preferível a outra. O bem e o mal, tanto naturais quanto morais, são inteiramente relativos aos sentimentos e afeções humanas. Nenhum homem jamais seria infeliz se pudesse modificar seus sentimentos. Como um novo Proteu, seria capaz de esquivar-se a todos os ataques, mediante constantes alterações de sua forma.

Mas a natureza privou-nos, em grande medida, de tal recurso. A estrutura e constituição de nosso espírito depende tão pouco de nossa escolha como a de nosso corpo. E a maioria das pessoas não chega sequer a ter a menor noção de que uma modificação quanto a este aspecto poderia ser desejável. Tal como um rio necessariamente segue as várias inclinações do terreno por onde corre, do mesmo modo a parte ignorante e irrefletida da humanidade é governada por suas tendências naturais. Essa parte fica irremediavelmente excluída de toda e qualquer pretensão à filosofia, ou mesmo à tão louvada *medicina do espírito.* Mas mesmo os mais sábios e cultos sofrem uma prodigiosa influência da natureza, e nem sempre está ao alcance de cada um, por mais engenho e esforço que empregue, corrigir sua personalidade e adquirir o caráter virtuoso a que aspira. A filosofia exerce seu domínio sobre muito poucos, e mesmo em relação a estes sua autoridade é extremamente fraca e limitada. Os homens podem ter consciência do valor da virtude, e podem desejar alcançá-la, mas nem sempre é certo que eles consigam realizar seus desejos.

Quem examinar sem preconceitos o curso das ações humanas verificará que os homens são quase inteiramente governados por sua constituição e sua personalidade, e que os princípios de ordem geral só têm influência na medida em que afetam nossos gostos e sentimentos. Se uma pes-

soa tiver um vivo sentido da honra e da virtude, e for dotada de paixões moderadas, sua conduta será sempre conforme às regras da moral, ou então, se delas se afastar, facilmente a elas voltará. Por outro lado, alguém que nasça com espírito tão perverso ou com tendências tão duras e insensíveis que seja incapaz de adquirir qualquer gosto pela virtude ou pela bondade, qualquer simpatia pelos seus semelhantes, qualquer desejo de estima e aplauso, deve ser considerado completamente incurável, sem poder encontrar remédio na filosofia. Só em objetos inferiores e sensuais, ou dando livre curso a paixões malignas, ele encontra satisfação. Nenhum remorso o leva a controlar suas viciosas inclinações, e nem sequer possui aquele sentido ou gosto que é necessário para o fazer desejar um caráter superior. Quanto a mim, não sei como deveria dirigir-me a tal pessoa, nem por meio de que argumentos deveria procurar reformá-la. Se lhe falasse da satisfação interior que resulta da prática de ações louváveis e humanitárias, dos delicados prazeres do amor e da amizade desinteressada, da duradoura fruição de um bom nome e de um caráter firme, ela poderia ainda responder que esses prazeres talvez o sejam para os que deles são suscetíveis, mas que, quanto a ela, se sente com tendências e disposição inteiramente diversas. Devo repetir: minha filosofia não pode fornecer solução para esse caso, e não posso fazer mais do que lamentar a infeliz condição dessa pessoa. Mas passo agora a perguntar se alguma outra filosofia é capaz de fornecer essa solução, ou se é possível, mediante qualquer sistema, tornar virtuosa a humanidade inteira, apesar de toda a perversão natural de seu espírito. A experiência depressa nos convencerá do contrário, e ouso afirmar que talvez o principal benefício que deriva da filosofia surja de maneira indireta, e derive mais de sua secreta e insensível influência do que de sua aplicação imediata.

É certo que a dedicação assídua às ciências e às artes liberais suaviza e humaniza o caráter, e alimenta aquelas emoções mais delicadas em que consistem a verdadeira honra e virtude. Raramente, mas muito raramente acontece que um homem de gosto e de saber não seja, pelo menos, um homem honesto, sejam quais forem suas fraquezas. A inclinação de seu espírito para os estudos especulativos deve nele mortificar as paixões do interesse e da ambição, e deve ao mesmo tempo dotá-lo de uma maior sensibilidade para todas as exigências e deveres de uma vida decente. Será capaz de sentir mais plenamente as distinções morais entre os diversos caracteres e costumes, e esta sua sensibilidade não será diminuída e sim, pelo contrário, altamente intensificada pela especulação.

Além dessas insensíveis modificações do caráter e da personalidade, é altamente provável que outras possam ser produzidas pelo estudo e pela aplicação. Os prodigiosos efeitos da educação são de molde a convencer-nos de que o espírito não é completamente inflexível e obstinado, e é capaz de admitir muitas alterações em sua natureza e estrutura original. Se um homem escolher como modelo um tipo de caráter que aprova, e adquirir um perfeito conhecimento de todos os aspectos em que seu próprio caráter diverge de seu modelo, e além disso for capaz de constantemente se vigiar a si mesmo, levando seu espírito, através de um incessante esforço, do lado dos vícios para o das virtudes, não tenho dúvida que, com o tempo, encontrará em seu caráter uma mudança para melhor.

O hábito é outro poderoso recurso para a reforma do espírito, nele implantando boas disposições e inclinações. Quem segue o caminho da sobriedade e da temperança sempre detesta tumultos e desordens. Para quem se dedica ao trabalho ou ao estudo, a indolência sempre representará um castigo. Quem se obrigar à prática da beneficência e da afabilidade, depressa passará a ter horror a todo exemplo de orgulho e violência. Quando se está firmemente convencido de que na vida o melhor caminho é o da virtude, e se tem força de ânimo suficiente para durante algum tempo impor restrições a si mesmo, não há motivos para desesperar da reforma do espírito. O que é lamentável é que esta convicção e esta força de ânimo só possam ter lugar em alguém que antes já seja razoavelmente virtuoso.

Eis, portanto, aqui o principal triunfo da arte e da filosofia: vai insensivelmente apurando o caráter, apontando-nos as tendências que nos devemos esforçar por alcançar, através de uma constante *inflexão* dada ao espírito, e através do *hábito* repetido. Para além disto, não posso aceitar que ela seja capaz de grande influência, e não posso deixar de alimentar dúvidas quanto a todas essas exortações e consolações que estão tão em moda entre os pensadores especulativos.

Já vimos que nenhum objeto é em si mesmo desejável ou detestável, valioso ou desprezível, e que os objetos recebem essas qualidades da constituição e do caráter peculiar do espírito que os contempla. Conseqüentemente, para diminuir ou aumentar o valor que uma pessoa atribui a um objeto, para excitar ou para moderar suas paixões, não existem argumentos ou razões diretas que possam ser usados com alguma força ou influência. Apanhar moscas, como Domiciano, se provocar mais prazer, é preferível à caça de animais selvagens, como William Rufus, ou à conquista de reinos, como Alexandre.

Mas, embora o valor de cada objeto só possa ser determinado pelo sentimento ou paixão de cada indivíduo, deve salientar-se que a paixão, ao pronunciar seu veredicto, não encara o objeto simplesmente como ele é em si mesmo, mas leva em conta todas as circunstâncias que o acompanham. Um homem cheio de alegria porque possui um diamante não se limita a considerar a pedra cintilante que tem diante dos olhos, pensa também em sua raridade, e é esta a causa principal de seu prazer e exultação. Assim, é por aqui que o filósofo pode penetrar, sugerindo aspectos, circunstâncias e considerações particulares que de outra maneira poderiam escapar-nos, conseguindo por esse meio moderar ou excitar cada paixão.

Pode parecer pouco razoável negar radicalmente a autoridade da filosofia neste domínio, mas é preciso confessar que há um argumento muito forte contra ela — a saber, que, se essas considerações forem naturais e óbvias, elas ocorrerão por si mesmas, sem a ajuda da filosofia, e se não forem naturais jamais poderão adquirir qualquer influência sobre as afeções. *Estas* são de natureza extremamente delicada, e não podem ser forçadas ou constrangidas nem mesmo com o máximo esforço e habilidade. Uma reflexão que procuramos de propósito, que aceitamos com dificuldade e somos incapazes de guardar sem cuidado e atenção, nunca poderá produzir aqueles movimentos da paixão genuínos e duradouros, que são o resultado da natureza e da constituição do espírito. Seria o mesmo alguém pretender curar-se do amor olhando para sua amada através de um instrumento *artificial* como o microscópio, contemplando assim a aspereza de sua pele e a monstruosa desproporção de suas formas, e ter a esperança de excitar ou moderar qualquer paixão através dos argumentos *artificiais* de um Sêneca ou de um Epicteto. Em ambos os casos será impossível deixar de lembrar o aspecto e situação naturais do objeto. As reflexões da filosofia são demasiado sutis e distantes para ter influência na vida cotidiana, ou para erradicar uma afeção. O ar é fino demais para ser respirável, quando está acima dos ventos e nuvens da atmosfera.

Um outro defeito dessas apuradas reflexões que a filosofia nos sugere é que geralmente elas são incapazes de diminuir ou extinguir nossas paixões viciosas, sem ao mesmo tempo diminuir e extinguir também as que são virtuosas, tornando o espírito completamente indiferente e inativo. Em sua maioria são de caráter geral, e aplicáveis a todas as nossas afeções. Seria vão esperar dirigir sua influência num único sentido. Se através de incessante estudo e meditação fizemos que elas se nos tornassem intimamente presentes, elas continuarão agindo, cobrindo o espírito com uma universal insensibilidade. Quando destruímos os nervos, destruímos no corpo humano o sentido do prazer, juntamente com o da dor.

Seria coisa fácil, apenas com um olhar, encontrar um ou outro destes defeitos na maior parte dessas reflexões filosóficas que foram tão celebradas tanto nos tempos antigos como nos modernos. *Não permitais que as injúrias e a violência dos homens,* dizem os filósofos [2], *vos façam agitar pela ira ou pelo ódio. Sentiríeis ódio do macaco por sua maldade, ou do tigre por sua ferocidade?* Esta reflexão conduz-nos a uma opinião desfavorável da natureza humana, e tem como resultado a eliminação das afeções sociais. Tende também para extinguir todo remorso pelos crimes que cada um praticou, pois faz pensar que o vício é tão natural no gênero humano como os instintos próprios de cada espécie animal.

Todos os males derivam da ordem do universo, que é absolutamente perfeita. Ousaríeis perturbar ordem tão divina por causa de vosso próprio interesse pessoal? E se os males que sofro provierem da maldade ou da opressão? *Mas os vícios e imperfeições dos homens também são abrangidos pela ordem do universo:*

[2] Plutarco, *De Ira Cohibenda.* (N. do A.)

Se pragas e terremotos não rompem os desígnios dos céus,
Por que o fariam um Bórgia *ou um* Catilina?

Se admitirmos que assim é, meus próprios vícios serão uma parte da mesma ordem.

A alguém que disse só ser feliz quem consegue pôr-se acima da opinião pública, respondeu um espartano: *Então só são felizes os patifes e os ladrões*[3].

O homem nasceu para ser miserável: haverá razão para alguém se admirar com qualquer infortúnio em especial? E haverá motivo para dores e lamentações por causa de qualquer desastre? Sim: é muito razoável lamentar ter-se nascido para ser miserável. Tua consolação oferece cem males em troca de um só, aquele de que pretendes aliviá-lo.

Deves ter sempre perante os olhos a morte, a doença, a pobreza, a cegueira, o exílio, a calúnia e a infâmia, como males que são inerentes à natureza humana. Se algum destes males te cair em sorte, suportá-lo-ás melhor se tiveres reconhecido isto. Minha resposta é que, se nos limitarmos a uma reflexão geral e distante sobre os males da vida humana, *isso* é incapaz de contribuir para preparar-nos para eles. Se graças a uma estrita e intensa meditação os tornarmos intimamente presentes a nós, *isso* será o verdadeiro segredo para envenenar todos os nossos prazeres, e tornar-nos miseráveis para sempre.

Tua dor é infrutífera, e não vai mudar o curso do destino. Muito certo: e é precisamente por essa razão que sinto dor.

A consolação de Cícero para a surdez é um tanto curiosa. *Quantas línguas há,* pergunta ele, *que não compreendeis? O* púnico, *o* espanhol, *o* gálico, *o* egípcio, *etc. Em relação a todas estas sois como se fôsseis surdos, e todavia mostrai-vos indiferentes a essa questão. Poderá ser um tão grande infortúnio, nesse caso, ser surdo para mais uma língua?*[4]

Prefiro a réplica de Antípater, o cirenaico, no momento em que algumas mulheres o lamentavam por sua cegueira: *O que,* disse ele, *pensais que não há prazeres no escuro?*

Nada pode ser mais destrutivo, diz Fontenelle, *para a ambição e a paixão da conquista, do que o verdadeiro sistema de astronomia. Que pobre coisa é o planeta inteiro, comparado com a infinita extensão da natureza!* Esta reflexão é evidentemente demasiado distante para ter qualquer efeito. E, se o tivesse, não destruiria o patriotismo ao mesmo tempo que a ambição? O mesmo galante autor acrescenta, com uma certa razão, que os brilhantes olhos das damas são os únicos objetos que nada perdem de seu lustro e valor face às mais elaboradas investigações astronômicas, mas constituem prova contra todos os sistemas. Irão os filósofos aconselhar-nos a limitar a eles nosso afeto?

O exílio, diz Plutarco a um amigo banido, *não é um mal. Dizem-nos os matemáticos que a terra inteira não passa de um ponto, comparada com os céus. Mudar de país é, portanto, pouco mais do que sair de uma rua para entrar noutra. O homem não é uma planta, enraizada num determinado lugar da Terra: todos os solos e todos os climas lhe são igualmente adequados*[5]. Estes tópicos seriam admiráveis, se fosse possível caírem apenas nas mãos de pessoas banidas. Mas, e se chegarem também ao conhecimento dos que se dedicam às questões públicas, e destruir toda a sua dedicação a seu país natal? Ou serão eles como os remédios dos charlatães, que são igualmente bons para diabetes e para hidropisia?

É indubitável que, se um ser superior fosse introduzido num corpo humano, todos os aspectos da vida lhe pareceriam tão mesquinhos, desprezíveis e pueris, que jamais seria possível convencê-lo a tomar parte fosse no que fosse, e mal prestaria atenção ao que se passasse em seu redor. Levá-lo a tamanha condescendência como a de desempenhar mesmo o papel de um Filipe com zelo e alacridade, seria muito mais difícil do que obrigar o mesmo Filipe, depois de ter sido rei e conquistador durante cinqüenta anos, a consertar sapatos velhos com o devido cuidado e atenção, ocupação que lhe atribui Luciano nas regiões infernais. Ora, todas essas idéias de desdém pelas coisas humanas, que deveriam ocorrer a esse ser imaginário, ocorrem também ao filósofo, mas, sendo de certa forma desproporcionais em relação à capacidade humana, e não sendo

[3] Plutarco, *Lacon Apophtegmata.* (N. do A.)
[4] *Tusculanae Quaestiones,* Liv. V. (N. do A.)
[5] *De Exsilio.* (N. do A.)

fortalecidas pela experiência de alguma coisa melhor, não causam nele uma impressão decisiva. Ele vê sua verdade, mas é incapaz de senti-la suficientemente, e consegue ser um filósofo sublime enquanto não sentir necessidades, isto é, enquanto nada o perturba ou desperta suas paixões. Enquanto são os outros que estão em jogo, espanta-se com seu ardor e entusiasmo, mas, quando é ele que está em jogo, é geralmente transportado pelas mesmas paixões que tanto condenava quando era um simples espectador.

Há nos livros de filosofia duas considerações das quais, mais do que de quaisquer outras, há que esperar efeitos importantes, e isto porque essas considerações são extraídas da vida cotidiana, e surgem ao espírito após o mais superficial exame das questões humanas. Quando refletimos sobre a brevidade e incerteza da vida, como nos parece desprezível nossa busca da felicidade! E, mesmo que nossa preocupação não fique limitada a nossa própria vida, como parecem frívolos nossos projetos mais grandiosos e mais generosos, quando pensamos nas incessantes mudanças e revoluções das coisas humanas, devido às quais as leis e o saber, os livros e os governos, são carregados pelo tempo, como se fosse uma veloz torrente, e se perdem no imenso oceano da matéria! É inegável que esta reflexão tende a mortificar todas as nossas paixões, mas não irá ela por isso mesmo contrariar o artifício da natureza, que felizmente induziu em nós a opinião de que a vida humana tem alguma importância? E não poderá uma tal reflexão ser utilizada com êxito por pensadores voluptuosos, a fim de nos arrastarem dos caminhos da ação e da virtude para os campos floridos da indolência e do prazer?

Informa-nos Tucídides que, durante a famosa peste de Atenas, quando a morte parecia presente a cada um, o povo se deixou dominar por uma alegre e jovial dissolução, e cada um exortava os outros a aproveitarem a vida ao máximo, enquanto durasse. A mesma observação é feita por Boccaccio a respeito da peste de Florença. E um princípio semelhante leva os soldados, em tempo de guerra, a serem mais dados a distúrbios e a despesas do que qualquer outra espécie de homens. O prazer do momento tem sempre importância, e tudo o que diminui a importância de todos os outros objetos deve acrescentar-lhe influência e valor adicionais.

A *segunda* consideração de ordem filosófica, que muitas vezes é capaz de exercer influência sobre as afeções, deriva da comparação de nossa própria condição com a condição dos outros. É uma comparação que estamos constantemente fazendo, mesmo na vida cotidiana, mas nossa infelicidade é termos sempre mais tendência para comparar nossa situação com a de nossos superiores do que com a de nossos inferiores. O filósofo é capaz de corrigir esta enfermidade natural, dirigindo seu olhar para o outro lado, a fim de se sentir feliz com a situação que a sorte lhe reservou. Poucas são as pessoas incapazes de tirar algum consolo desta reflexão, apesar de, para um homem de caráter excepcionalmente superior, a visão das misérias humanas ser mais capaz de provocar tristeza do que conforto, e venha acrescentar, a suas lamentações por causa de seu próprio infortúnio, uma profunda compaixão pelo dos outros. A tal ponto chega a imperfeição mesmo do melhor destes tópicos filosóficos de consolação [6].

[6] Talvez o cético leve a questão longe demais, ao limitar a estes dois todos os tópicos e reflexões da filosofia. Parece haver outros, cuja verdade é inegável, e cuja tendência natural é tranqüilizar e suavizar todas as paixões. A filosofia avidamente se apodera deles, estuda-os, avalia-os, confia-os à memória e torna-os familiares ao espírito. E sua influência sobre as personalidades sensatas, gentis e moderadas pode chegar a ser considerável. Mas que influência é essa, perguntareis, se a personalidade já está antecipadamente predisposta da mesma maneira que se pretende inculcar-lhe? Podem, pelo menos, fortalecer essa personalidade, e enriquecê-la com reflexões capazes de alimentá-la e consolidá-la. Seguem-se alguns exemplos dessas reflexões filosóficas:

1. Não é inegável que toda condição humana tem infelicidades ocultas? Então por que invejar quem quer que seja?
2. Cada um sabe ter que passar por certas infelicidades inevitáveis, e nunca deixa de haver uma compensação. Por que não contentar-se com o presente?
3. O hábito amortece tanto o sentido do bem quanto o do mal, e nivela todas as coisas.
4. A saúde e a boa disposição são tudo. O resto é de somenos importância, a não ser que aquelas sejam afetadas.
5. Quantas outras boas coisas tenho eu? Então por que sofrer só por causa de uma infelicidade?
6. Quantos serão felizes na mesma condição da qual me lamento? E quantos me invejarão?

Vou concluir este assunto lembrando que, embora a virtude seja indubitavelmente a melhor escolha, quando não é inatingível, mesmo assim é tal a desordem e confusão das coisas humanas, que é impossível esperar nesta vida uma distribuição perfeita ou regular da felicidade e da miséria. Não apenas os bens da fortuna e os dotes do corpo (ambos os quais são importantes), não apenas estas vantagens, dizia eu, são desigualmente divididas entre os virtuosos e os viciosos, mas até o próprio espírito participa, em certa medida, dessa desordem. E mesmo o caráter mais nobre, devido à própria constituição das paixões, nem sempre goza da mais extrema felicidade.

Pode observar-se que, embora todas as dores corpóreas derivem de alguma desordem numa das partes ou órgãos do corpo, apesar disso nem sempre a dor é proporcional à desordem, sendo maior ou menor conforme a maior ou menor sensibilidade da parte sobre a qual os humores nocivos exercem sua influência. Uma *dor de dentes* produz mais violentas convulsões de dor do que uma *tísica* ou uma *hidropisia*. De maneira semelhante, com respeito à economia do espírito, podemos observar que sem dúvida todo vício é pernicioso, mas que a perturbação ou a dor não é medida pela natureza em exata proporção ao grau de vício, nem o homem de mais alta virtude, mesmo sem contar os acidentes externos, é sempre o mais feliz. É inegável que uma disposição sombria e melancólica é, *para nossos sentimentos,* um vício ou imperfeição, mas, como pode ser acompanhada de um elevado sentido da honra e de uma grande integridade, pode ser encontrada nos mais nobres caracteres. Embora seja suficiente para amargurar a existência e tornar a pessoa afetada completamente infeliz. Por outro lado, uma pessoa má e egoísta pode possuir um temperamento vivo e alegre, uma certa *jovialidade de coração,* que é inegavelmente uma boa qualidade, mas é muito mais recompensada do que merece, e é capaz, quando acompanhada de sorte, de compensar o desagrado e o remorso que provêm de todos os outros vícios.

Devo acrescentar, a título de observação no mesmo sentido, que, se alguém tiver tendência para um determinado vício ou imperfeição, pode muitas vezes acontecer que uma boa qualidade ao mesmo tempo possuída por esse alguém o torne mais infeliz do que se fosse inteiramente vicioso. Uma pessoa de uma fraqueza de caráter capaz de facilmente a fazer vergar ao peso da afeção será mais infeliz ainda se for dotada de um temperamento generoso e amistoso, pois este dá-lhe uma viva preocupação pelos outros e torna-a mais sujeita a acasos e acidentes. Num caráter imperfeito, o sentido da vergonha é inegavelmente uma virtude, mas gera um extremo desprazer

7. Todo bem tem o seu preço: o da fortuna é o trabalho, o do favor é a lisonja. Será possível não gastar o dinheiro, e mesmo assim conseguir a mercadoria?
8. Não esperes da vida uma felicidade demasiado grande. A natureza humana não o permite.
9. Não procures uma felicidade excessivamente complicada. Mas isso depende de mim? Sim: a primeira escolha depende de ti. A vida é como um jogo — cada um tem a possibilidade de escolher suas cartas. E a paixão, de maneira gradual, vai-se apoderando do objeto adequado.
10. Antecipa com tua esperança e tua imaginação os futuros consolos, que o tempo infalivelmente traz para todas as aflições.
11. Desejo ser rico. Por quê? Para poder ter muitos e belos objetos: casas, jardins, equipagem, etc. Quantos são os belos objetos que a natureza oferece a todos, sem qualquer despesa? Se forem gozados, são em número suficiente. Caso contrário, pensa nos efeitos do hábito e do caráter, em qual deles será o primeiro a privar os ricos de seus prazeres.
12. Desejo a fama. Que ela venha: se agir bem, ganharei a estima de todos os meus conhecidos. E o que vale para mim tudo o mais?
Estas reflexões são tão óbvias que é de espantar não ocorrerem a todos os homens, e tão convincentes que é de espantar elas não persuadirem todos os homens. Mas talvez elas efetivamente ocorram e persuadam à maior parte dos homens, quando contemplam a vida humana com um olhar calmo e geral. No entanto, quando ocorrem incidentes reais e importantes, quando a paixão é despertada e a imaginação é agitada, o exemplo é determinante, e urge tomar uma decisão: o filósofo está perdido no homem, e é em vão que procura aquela persuasão que antes parecia tão firme e inabalável. Qual a solução para este inconveniente? É buscar ajuda na freqüente consulta dos moralistas consagrados. É recorrer à sabedoria de Plutarco, à imaginação de Luciano, à eloqüência de Cícero, ao espírito de Sêneca, à jovialidade de Montaigne, à sublimidade de Shaftesbury. Os preceitos morais, assim semeados, ganham, fundam raízes, e fortalecem o espírito contra as ilusões da paixão. Mas não confies demasiado na ajuda exterior: adquire, através do hábito e do estudo, aquele caráter filosófico que, ao mesmo tempo, confere força à reflexão, e, tornando independente a parte mais importante de tua felicidade, atenua o gume de todas as paixões desordenadas, e tranqüiliza o espírito. Não desprezes esses auxílios — mas também não confies demasiado neles, a não ser que a natureza tenha sido favorável no caráter com que te dotou. (N. do A.)

e remorso, do qual está livre aquele que é livremente perverso. Uma pessoa de fortes tendências amorosas, mas com um coração incapaz de amizade, será mais feliz do que se aliar o mesmo excesso em questões amorosas a um temperamento generoso, que sempre transporta a pessoa para além de si mesma, e a transforma num perfeito escravo do objeto de sua paixão.

Numa palavra, a vida humana é mais governada pelo acaso do que pela razão, deve ser encarada mais como um enfadonho passatempo do que como uma ocupação séria, e é mais influenciada pelo temperamento de cada um do que por princípios de ordem geral. Devemos empenhar-nos nela com paixão e ansiedade? Não é merecedora de tanta preocupação. Devemos ser indiferentes a tudo o que acontece? Nossa fleuma e falta de interesse far-nos-á perder todo o prazer do jogo. Enquanto especulamos a respeito da vida, a vida já passou. E a morte, embora *talvez* eles a recebam de maneiras diferentes, trata do mesmo modo o tolo e o filósofo. Tentar reduzir a vida a uma regra e um método exatos é geralmente uma ocupação dolorosa ou infrutífera — e não é isto mais uma prova de que superestimamos o prêmio por que lutamos? E mesmo especular tão cuidadosamente sobre ela, procurando estabelecer com rigor sua justa idéia, equivaleria a superestimá-la, se para certos temperamentos esta ocupação não fosse uma das mais divertidas a que é possível dedicar a vida.

DA ORIGEM DO GOVERNO

Nascido em uma família, o homem é obrigado a conservar a sociedade, por necessidade, por inclinação natural e por hábito. Em sua evolução subseqüente, essa mesma criatura é levada a instituir a sociedade política, a fim de tornar possível a administração da justiça, sem a qual não pode haver entre os homens nem paz, nem segurança, nem relações mútuas. Conseqüentemente, a distribuição da justiça, ou, em outras palavras, a manutenção dos doze juízes, deve ser considerada, em última análise, como o único objetivo e finalidade de todo o vasto mecanismo de nosso governo. Os reis e os parlamentares, os exércitos e as armadas, os funcionários da corte e das rendas, os embaixadores, os ministros e os conselheiros privados, têm todos eles sua finalidade subordinada a este aspecto da administração. Mesmo quanto ao clero, tendo em vista que seu dever é a propagação da moral, deve pensar-se, no que diz respeito a este mundo, que foi esse o único objetivo útil de sua instituição.

Todo homem tem consciência da necessidade da justiça para conservar a paz e a ordem, assim como todo homem tem consciência da necessidade da paz e da ordem para a conservação da sociedade. Mas, não obstante esta forte e evidente necessidade — tal a fragilidade e perversidade de nossa natureza! —, não é possível obrigar os homens a seguir de maneira fiel e constante a senda da justiça. Podem ocorrer certas circunstâncias extraordinárias, em que alguém considere seus interesses mais favorecidos pela fraude ou pela pilhagem do que prejudicados pela ofensa feita à união social por essa sua injustiça. Mas muito mais freqüente é os homens serem distraídos de seus principais interesses, mais importantes mas mais longínquos, pela sedução de tentações presentes, embora muitas vezes totalmente insignificantes. Esta grande fraqueza é incurável na natureza humana.

Os homens precisam, portanto, procurar um paliativo para o que não podem curar. Precisam criar certos cargos, cujos titulares se chamarão magistrados, e terão a função especial de proferir sentenças imparciais, punir os transgressores, corrigir a fraude e a violência, e obrigar os homens, mesmo contra sua vontade, a respeitar seus próprios interesses reais e permanentes. Em poucas palavras: a Obediência é um novo dever, que precisa ser inventado para sustentar o da Justiça, e os laços da eqüidade devem ser reforçados pelos da sujeição.

Mas poderia ainda pensar-se, considerando este problema de maneira abstrata, que nada se ganha com esta aliança, e que o dever factício da obediência, em virtude de sua própria natureza, tem tão pouca influência sobre o espírito humano como o dever primitivo e natural da justiça. Os interesses pessoais e as tentações presentes tanto podem sobrepujar um como o outro; ambos *estão igualmente* sujeitos ao mesmo inconveniente. E um homem que tiver tendência para ser mau vizinho será forçosamente levado pelos mesmos motivos, bem ou mal entendidos, a ser um mau cidadão e um mau súdito. Para não referir a possibilidade de muitas vezes o próprio magistrado ser negligente, parcial ou injusto no exercício de suas funções.

Todavia, a experiência mostra que há uma grande diferença entre os dois casos. Verifica-se que na sociedade a ordem é muito mais eficazmente preservada por meio do governo; e nosso dever para com o magistrado é mais solidamente garantido pelos princípios da natureza humana que nosso dever para com os outros cidadãos. Tão forte é a paixão do poder no coração do homem, que muitos não só aceitam mas até procuram todos os perigos, canseiras e cuidados do governo; e, uma vez chegados a essa situação, embora muitas vezes sejam desviados por paixões pessoais, em muitos casos os homens encontram um evidente interesse na *administração imparcial* da justiça. As pessoas a quem é conferida esta distinção, pelo consentimento tácito ou expresso do povo, devem ser dotadas de superiores qualidades pessoais, de valor, força, integri-

dade ou prudência, as quais impõem respeito e confiança; e, depois de estabelecido o governo, a consideração pelo nascimento, pela categoria e situação social tem sobre os homens uma poderosa influência, conferindo maior autoridade aos decretos do magistrado. O príncipe ou líder combate toda desordem que possa perturbar sua sociedade. Exorta todos os seus partidários e todos os homens probos a ajudarem-no a corrigi-la e regenerá-la, e é prontamente apoiado, no desempenho de suas funções, por todos os homens imparciais. Depressa adquire o poder de recompensar esses serviços; e, com o progresso da sociedade, designa ministros a ele subordinados, e muitas vezes uma força militar, que encontram um imediato e evidente interesse em apoiar sua autoridade. O hábito depressa vem reforçar o que outros princípios da natureza humana deficientemente consolidaram; e, uma vez habituados à obediência, os homens jamais pensam em afastar-se desse caminho que ele e seus antepassados constantemente trilharam, e ao qual são levados por tantos e tão imperiosos e evidentes motivos.

Mas, embora esta evolução das coisas humanas possa parecer certa e inevitável, e embora o apoio prestado à justiça pela sujeição assente em evidentes princípios da natureza humana, não se pode esperar que os homens sejam capazes de antecipadamente descobri-los ou prever seus efeitos. O governo tem início de maneira mais acidental e imperfeita. É provável que tenha sido durante um estado de guerra que pela primeira vez um homem tenha ganho ascendente sobre as multidões; pois na guerra se revela de modo mais evidente a superioridade da coragem e do gênio, nela o acordo e a unanimidade são mais necessários, nela as perniciosas conseqüências da desordem se revelam mais fortemente. A longa permanência desse estado, coisa vulgar entre as tribos selvagens, leva o povo à submissão; e, se acaso o chefe for tão equânime quanto prudente e corajoso, ele se torna, mesmo em tempo de paz, o árbitro de todas as disputas, e pode ir gradualmente consolidando sua autoridade, através de um misto de força e de consentimento. Os evidentes benefícios derivados de sua influência fazem-no amado pelo povo, ou pelo menos pelos mais pacíficos e de melhor caráter; e, se acaso seu filho é dotado das mesmas qualidades, mais depressa o governo chega à maturidade e à perfeição; mas permanece em estado ainda deficiente, enquanto novos progressos não dão ao magistrado uma renda que lhe permita distribuir remunerações entre os diversos instrumentos de sua administração, e impor castigos aos rebeldes e desobedientes. Antes deste período, cada exercício de sua influência é forçosamente momentâneo, e baseado nas circunstâncias particulares de cada caso. Depois dele, a submissão deixa de ser objeto de escolha por parte da massa da comunidade, passando a ser rigorosamente imposta pela autoridade do supremo magistrado.

Em todos os governos existe uma permanente luta intestina, aberta ou silenciosa, entre a Autoridade e a Liberdade, e neste conflito nem uma nem outra pode jamais prevalescer de maneira absoluta. Em todos os governos se tem necessariamente que fazer um grande sacrifício da liberdade, e contudo também a autoridade, que limita a liberdade, jamais deve, em qualquer constituição, tornar-se completa e incontrolável. O sultão é senhor da vida e da fortuna de qualquer indivíduo, mas não lhe é permitido cobrar novos impostos a seus súditos; um monarca francês pode cobrar os impostos que lhe aprouver, mas consideraria perigoso atentar contra a vida e a fortuna dos súditos. Também a religião, na maior parte dos países, costuma ser um princípio extremamente indócil; e outros princípios ou preconceitos freqüentemente resistem a toda autoridade do magistrado civil, cujo poder, dado que assenta na opinião, nunca pode subverter outras opiniões que estejam tão profundamente enraizadas como seu título de domínio. O governo que, na linguagem vulgar, recebe a designação de livre, é aquele que permite uma divisão do poder entre vários membros, cuja autoridade conjunta não é superior à de qualquer monarca; mas esses membros, no curso normal da administração, devem agir de acordo com leis gerais e sempre idênticas, que são previamente conhecidas por todos os membros do governo e todos os súditos. Neste sentido, é forçoso reconhecer que a liberdade é a perfeição da sociedade civil, sem que isso permita, contudo, negar que a autoridade é essencial para sua própria existência; e por isso esta última pode merecer a preferência, nessas disputas em que tantas vezes uma é oposta à outra. A não ser, talvez, que possa dizer-se (e dizê-lo com uma certa razão) que uma circunstância essencial para a existência da sociedade civil deve sempre sustentar-se a si mesma, não precisando ser salvaguardada tão ciosamente como uma que apenas contribui para sua perfeição, a qual tão facilmente a indolência dos homens tende a esquecer, e sua ignorância a desprezar.

Do Contrato Original

Como na época atual nenhum partido pode subsistir sem associar a seu sistema político ou prático um sistema de princípios filosófico ou especulativo, verificamos, em conseqüência disso, que cada uma das facções que dividem esta nação elaborou um sistema do segundo tipo, a fim de proteger e secundar o esquema de ação que adotou. Como geralmente o povo é um construtor extremamente tosco, especialmente neste terreno especulativo, e ainda mais especialmente quando é influenciado pelo zelo partidário, é natural que sua obra se apresente um pouco informe, apresentando sinais evidentes da violência e da pressa com que foi edificada. Um dos partidos, filiando o governo à Divindade, procura torná-lo tão sagrado e inviolável que constitui pouco menos que um sacrilégio, por mais tirânico que seja, feri-lo ou violá-lo no menor aspecto. O outro partido, fazendo o governo depender inteiramente do consentimento do povo, supõe a existência de uma espécie de *contrato original,* mediante o qual os súditos se reservaram tacitamente o direito de resistir a seu soberano, de cada vez que se sentirem prejudicados por aquela mesma autoridade que a ele, para certos fins, voluntariamente confiaram. São estes os princípios especulativos dos dois partidos; e são também estas as conseqüências práticas deles deduzidas.

Arriscar-me-ei a afirmar *que ambos estes* sistemas *de princípios especulativos são justos, embora não no sentido que os partidos pretendem;* e *que ambos* os esquemas *de conseqüências práticas são prudentes, embora não ao ponto a que cada um dos partidos,* em *oposição ao outro, tem geralmente procurado levá-los.*

Que a Divindade é o autor último de qualquer governo não o negará ninguém que aceite uma providência geral e admita que todos os acontecimentos do universo são regidos por um plano uniforme, e conduzem a sábios fins. Sendo à raça humana impossível subsistir, pelo menos em situação confortável e segura, sem a proteção do governo, sem dúvida esta instituição foi desejada por aquele Ser bondoso que pretende o bem de todas as suas criaturas. E como na realidade ela se tem universalmente concretizado, em todos os países e em todas as épocas, podemos com certeza ainda maior concluir que ela foi desejada por aquele Ser onisciente que nunca pode ser enganado por qualquer fato ou acontecimento. Mas, como ele a fez surgir, não por qualquer intervenção especial ou milagrosa, mas por seu poder oculto e universal, nenhum soberano pode propriamente ser considerado seu representante, a não ser no sentido em que é lícito dizer-se de todo poder ou força que, tendo nele sua origem, atua por sua delegação. Tudo que efetivamente acontece está contido no plano ou intenção geral da providência, e neste sentido mesmo o maior e mais legítimo dos príncipes não tem, para alegar santidade especial ou autoridade inviolável, maior razão que um magistrado inferior, ou mesmo um usurpador, ou até um salteador ou um pirata. O mesmo divino superintendente que, com sábios objetivos, atribuiu autoridade a um Tito ou a um Trajano, também conferiu poder, com objetivos sem dúvida igualmente sábios, embora ignorados, a um Bórgia ou a um Angria. As causas que em cada Estado fizeram surgir o poder soberano são as mesmas que nele igualmente estabeleceram todas as jurisdições menores e todas as autoridades limitadas. Portanto, qualquer policial, não menos que um rei, age por delegação divina e é detentor de um direito sagrado.

Se lembrarmos como todos os homens são aproximadamente iguais em força física, e mesmo em poder e capacidade mental, antes de cultivados pela educação, teremos necessariamente de admitir que só o consentimento de cada um poderia, ao princípio, levá-los a associar-se e submeter-se a qualquer autoridade. O povo, se remontarmos à primitiva origem do governo nas florestas e nos desertos, é a fonte de todo poder e jurisdição; voluntariamente, para bem da paz e da ordem,

os homens renunciaram a sua liberdade natural e acataram leis ditadas por seus iguais e companheiros. As condições sob as quais se dispuseram à submissão, ou foram expressas, ou eram tão claras e óbvias que se podia perfeitamente considerar inútil exprimi-las. Ora, se é isto que se entende por *contrato original,* é inegável que todo governo assenta, de início, em um contrato, e que as mais antigas e toscas associações humanas se constituíram essencialmente em virtude desse princípio. Seria inútil perguntar em que registros consta essa carta de nossas liberdades: não foi escrita em pergaminho, nem em folhas ou cascas de árvores; precedeu o uso da escrita e de todas as outras artes civilizadas da vida. Mas descobrimo-la claramente na natureza do homem, na igualdade, ou algo semelhante à igualdade, que verificamos existir entre todos os indivíduos dessa espécie. A força que atualmente predomina, baseada nas frotas e nos exércitos, é apenas política, e deriva da autoridade, a qual é conseqüência da instituição do governo. A força natural de um homem consiste apenas no vigor de seus membros e na firmeza de sua coragem, qualidades estas que jamais poderiam submeter multidões ao domínio de um só homem. Só seu próprio consentimento, e sua noção das vantagens resultantes da paz e da ordem, poderia ter essa influência. Todavia, mesmo esse consentimento foi durante muito tempo extremamente imperfeito, não podendo assim servir de base para uma administração regular. O chefe, que provavelmente conseguira sua influência no decurso da guerra, governava mais pela persuasão que pelo mando e, até ao momento em que começou a poder usar a força para subjugar os refratários e desobedientes, mal se pode dizer que a sociedade tenha atingido o estado de governo civil. É evidente que não foi expressamente celebrado nenhum pacto ou acordo de submissão geral, pois tal estaria muito além da compreensão de selvagens: cada caso em que foi estabelecida a autoridade de um chefe deve ter sido um caso especial, que surgiu devido às exigências de cada circunstância particular. A evidente utilidade resultante dessa medida fez que tais casos se tornassem cada vez mais freqüentes, e esta freqüência foi gradualmente fazendo surgir no povo uma aquiescência habitual e, se assim quiserem chamar-lhe, voluntária, e portanto precária.

Mas aqueles filósofos que aderiram a um partido (caso isto não seja uma contradição nos termos) não se satisfazem com estas concessões. Não se limitam a afirmar que o governo, em sua primitiva infância, teve origem no consentimento, ou antes, na aquiescência voluntária do povo; afirmam além disso que, mesmo atualmente, agora que chegou à maturidade plena, ele continua tendo esse único fundamento. Afirmam que todos os homens continuam nascendo iguais e não devem fidelidade a nenhum príncipe ou governo, caso não estejam presos pela obrigação e sanção de uma *promessa.* E como nenhum homem iria renunciar, sem em troca receber alguma coisa equivalente, às vantagens de sua liberdade natural, submetendo-se à vontade de outro homem, essa promessa deve sempre ser atendida como condicional, sem lhe impor obrigação alguma, a não ser que receba justiça e proteção de seu soberano. O soberano, em troca, promete-lhe estas vantagens e, se acaso deixar de cumprir a promessa, terá violado, por seu lado, as cláusulas do compromisso, libertando assim seu súdito de qualquer obrigação de fidelidade. Tal é, segundo esses filósofos, o fundamento da autoridade de todo e qualquer governo; e tal é o direito de resistência que pertence a todo e qualquer súdito.

Mas, se os que assim argumentam passeassem seu olhar pelo mundo inteiro, nada encontrariam que tivesse a menor relação com suas idéias, ou pudesse justificar sistema tão apurado e filosófico. Pelo contrário, em toda parte encontramos príncipes que consideram seus súditos como sua propriedade, e afirmam seu direito independente à soberania, baseado na conquista ou na sucessão. Encontramos também, em toda parte, súditos que reconhecem a seu príncipe esse direito, considerando-se nascidos já submetidos à obrigação de obediência a seu soberano, do mesmo modo que nasceram já submetidos à obrigação de respeito e obediência a seus pais. Estas relações são sempre concebidas como igualmente independentes de nosso consentimento, na Pérsia ou na China, na França ou na Espanha, e até mesmo na Holanda ou na Inglaterra, em todo lugar onde as doutrinas atrás referidas não foram cuidadosamente inculcadas. A obediência ou sujeição se torna coisa tão habitual que os homens, em sua maioria, jamais procuram investigar suas origens ou causas, tal como em relação à lei da gravidade, à resistência ou às leis mais universais da natureza. Ou então, se alguma vez sentem essa curiosidade, logo que ficam sabendo que eles próprios e seus antepassados têm estado sujeitos, desde há várias épocas ou desde tempos imemoriais, a

certa forma de governo ou a certa família, imediatamente concordam, reconhecendo sua obrigação de fidelidade. Na maioria dos países, se lá fôssemos proclamar que as relações políticas assentam inteiramente no consentimento voluntário ou numa promessa recíproca, depressa o magistrado nos mandaria prender como sediciosos, por enfraquecer os laços da obediência; se antes disso nossos amigos nos não mandassem internar como loucos, por defender tais absurdos. É estranho que um ato do espírito, que se supõe todo indivíduo tenha realizado, e isso já depois de poder fazer uso da razão, pois caso contrário não poderia ter autoridade alguma, que esse ato, dizia eu, seja a tal ponto desconhecido por todos que em toda a superfície da Terra mal restem dele quaisquer vestígios ou lembrança.

Mas diz-se que esse contrato em que o governo assenta é o *contrato original,* e portanto deve ser considerado demasiado antigo para poder ser conhecido pela geração atual. Se com isto se quer referir o acordo mediante o qual selvagens pela primeira vez se associaram e conjugaram suas forças, ele deve ser reconhecido como real; mas, sendo tão antigo, e estando já obliterado por mil mudanças de governo e de príncipe, não é lícito supor-se que conserve ainda qualquer autoridade. Se alguma coisa devemos dizer a tal respeito, é forçoso afirmar que qualquer governo, que seja legítimo e ao qual os súditos tenham o dever de prestar fidelidade, assentava inicialmente no consentimento e em um pacto voluntário. Mas isto, além de implicar o consentimento, por parte dos pais, em vincular seus filhos, mesmo até às gerações mais remotas (coisa que os autores republicanos jamais admitirão), além disso, dizia eu, tal fato não é justificado pela história ou pela experiência, em qualquer época ou em qualquer país do mundo.

Quase todos os governos atualmente existentes, ou dos quais algo ficou registrado na história, assentaram inicialmente na usurpação ou na conquista, ou em ambas, sem qualquer pretensão de legítimo consentimento ou sujeição voluntária do povo. Quando à frente de um exército ou de um partido se encontra um homem experimentado e audacioso, freqüentemente se lhe torna fácil, empregando umas vezes a violência e outras vezes falsas pretensões, impor seu domínio a um povo cem vezes mais numeroso do que seus partidários. Impede a liberdade de comunicações, para que seus inimigos não possam saber com segurança o seu número ou força; não lhes concede lazer para se reunirem num corpo que lhe seja contrário; é até possível que todos aqueles que são instrumentos de sua usurpação desejem sua queda; mas a ignorância em que se encontram das intenções uns dos outros conserva-os amedrontados, e é a única causa da segurança do chefe. Foi mediante tais artifícios que muitos governos foram fundados, e a isto se resume todo o *contrato original* de que podem vangloriar-se.

A face da Terra está permanentemente em mudança, devido à transformação de pequenos reinos em grandes impérios, à dissolução de grandes impérios em reinos menores, à fundação de colônias, à migração de tribos. Será possível descobrir, em todas estas ocorrências, algo mais do que força e violência? Onde está o acordo mútuo, a associação voluntária de que tanto se fala?

Mesmo a maneira mais suave mediante a qual uma nação pode receber um senhor estrangeiro, por casamento ou testamento, não é extremamente honrosa para o povo, pois supõe que ele pode ser tratado como um dote ou uma herança, de acordo com o prazer ou os interesses dos governantes.

Mas, nos casos em que não há intervenção da força e se realiza uma eleição, que coisa é essa tão louvada eleição? Ou é uma combinação entre alguns grandes homens, que decidem por todos e não permitem oposição alguma, ou é o furor de uma multidão que segue um sedicioso cabeça de motim, o qual talvez não seja conhecido por uma dúzia de entre eles, e deve o lugar que ocupa apenas a sua própria impudência ou ao capricho momentâneo de seus companheiros.

Poderá dizer-se que estas desordenadas eleições, que além do mais são raras, são detentoras de tão poderosa autoridade que faça delas o único fundamento legítimo de todo governo e de toda fidelidade?

Na realidade, nenhuma ocorrência pode ser mais terrível que a total dissolução do governo, que dá liberdade à multidão e faz depender a determinação ou escolha do novo regime de um número que se aproxima do de todo o conjunto do povo; pois nunca atinge inteiramente todo esse conjunto. Portanto, todo homem deseja ver, à frente de um exército poderoso e obediente, um general que seja capaz de alcançar rapidamente a vitória, dando um senhor ao povo, que é tão

incapaz de por si mesmo escolhê-lo. Tão pequena correspondência há entre essas noções filosóficas e a realidade dos fatos.

Não deixemos que o regime saído da *Revolução* nos iluda, ou nos faça apaixonar por uma origem filosófica do governo a ponto de imaginarmos que todas as outras são monstruosas e irregulares. Mesmo esse acontecimento esteve longe de corresponder a essas idéias sutis. A única coisa que então mudou foi a sucessão, e mesmo esta apenas na parte monárquica do governo; e foi apenas a maioria de setecentos que determinou essa mudança, em nome de cerca de dez milhões. Evidentemente não duvido de que a maioria desses dez milhões tenha concordado de boa vontade com essa determinação; mas acaso o problema foi entregue, um pouco que fosse, a sua decisão? Acaso a questão não foi com justiça, a partir desse momento, considerada resolvida, e não passou a ser castigado todo aquele que recusasse submeter-se ao novo soberano? De que outra maneira poderia o problema ter sido resolvido?

A república de Atenas é, segundo creio, a mais ampla democracia de que nos fala a história. Contudo, se levarmos devidamente em conta as mulheres, os escravos e os estrangeiros, esse regime não foi criado, nem jamais qualquer lei foi votada, pela décima parte daqueles que eram obrigados a se lhe submeter. Isto para não referir as ilhas e colônias que os atenienses consideravam suas por direito de conquista. E, visto que é bem sabido que nessa cidade as assembléias populares eram sempre cheias de abusos e desordens, malgrado as instituições e leis que as controlavam, como negar que tais assembléias deverão ser muito mais desordenadas quando não seguem a constituição estabelecida, mas se reúnem tumultuosamente após a dissolução do antigo governo, a fim de dar origem a um novo? Não será totalmente quimérico falar de uma escolha em tais circunstâncias?

Os aqueus gozavam da democracia mais livre e mais perfeita de toda a antiguidade, e todavia, como nos diz Políbio, usaram da força para obrigar algumas cidades a entrar para sua liga [1].

Henrique IV e Henrique VII da Inglaterra não possuíam realmente outro título ao trono senão uma eleição parlamentar; contudo, jamais o reconheceram, pois isso iria enfraquecer sua autoridade. Muito estranho, se o consentimento e as promessas são o único fundamento verdadeiro de toda autoridade!

É inútil dizer que todos os governos são ou devem ser criados com base no consentimento popular, na medida em que a necessidade das coisas humanas o permitir. Isto é totalmente favorável à idéia que defendo. Afirmo que jamais as coisas humanas permitirão tal consentimento, e raramente algo que aparente sê-lo; e que a conquista ou a usurpação, ou mais simplesmente a força, mediante a dissolução dos antigos governos, é a origem de quase todos os novos governos que o mundo viu nascer. E que, nos poucos casos em que possa parecer ter havido um consentimento, este foi geralmente tão irregular, tão limitado ou tão misturado com a fraude e a violência, que não se lhe pode atribuir grande autoridade.

Não tenho aqui a intenção de negar que o consentimento do povo, quando ocorre, seja um justo fundamento do governo; é sem dúvida o melhor e o mais sagrado de todos. Afirmo apenas que muito raramente ele se verificou, em qualquer grau, e quase nunca em toda a sua plenitude, e que é portanto forçoso admitir também algum outro fundamento do governo.

Se todos os homens fossem inspirados por tão inflexível respeito pela justiça que por si sós se abstivessem totalmente da propriedade alheia, teriam ficado para sempre num estado de liberdade absoluta, sem se submeterem a qualquer magistrado ou sociedade política. Mas isso seria um estado de perfeição do qual, com razão, a natureza humana é considerada incapaz. Mais, fossem eles dotados de um entendimento tão perfeito que sempre lhes permitisse saber quais são seus interesses, jamais teria sido proposta qualquer outra forma de governo que não a que assenta no consentimento e é plenamente votada por todos os membros da sociedade. Mas este estado de perfeição é também totalmente inacessível à natureza humana. A razão, a história e a experiência nos mostram que todas as sociedades políticas tiveram uma origem muito menos exata e regular; e, se procurássemos o momento em que nos eventos políticos o consentimento do povo menos é levado em conta, deveríamos escolher precisamente o momento em que é instituído um novo governo.

[1] Liv. II, cap. 38. (N. do A.)

Numa constituição estabelecida a opinião do povo é freqüentemente consultada, mas durante a fúria das revoluções, das conquistas e das convulsões políticas é geralmente a força militar ou a habilidade política que decide a controvérsia.

Quando é instituído um novo governo, seja por que meios for, o povo fica geralmente descontente com ele, e obedece mais por medo e necessidade do que em virtude de qualquer idéia de fidelidade ou de obrigação moral. O príncipe está atento e vigilante, precisando se precaver cuidadosamente contra qualquer início ou sinais de insurreição.

O tempo vai gradualmente fazendo desaparecer todas estas dificuldades, e habituando o povo a reconhecer como seus príncipes legítimos ou naturais os membros daquela mesma família que de início havia considerado uma família de usurpadores ou conquistadores estrangeiros. E para fundamentar esta opinião não recorrem a nenhuma noção de promessa ou consentimento voluntário, o qual bem sabem não ter sido, neste caso, nem esperado nem pedido. A instituição original é feita através da violência, e a submissão é devida à necessidade. A administração subseqüente é também sustentada pelo poder, e aceita pelo povo, como uma questão de obrigação e não de escolha. O povo não imagina que seu consentimento confere um título ao príncipe; consente de boa vontade, por pensar que a longa posse lhe conferiu um título, independentemente de sua escolha ou sua preferência.

Se se objetar que, pelo fato de continuar vivendo sob o domínio de um príncipe que seria possível abandonar, cada indivíduo manifesta um consentimento *tácito* a sua autoridade e lhe promete obediência, poderá responder-se que tal consentimento implícito só pode ter lugar se cada indivíduo pensar que o caso depende de sua escolha. Mas, se cada um pensar (como sucede com todos os homens que nasceram sob o governo estabelecido) que tem desde a nascença deveres de submissão para com um certo príncipe ou uma certa forma de governo, será absurdo inferir um consentimento ou escolha que, neste caso, todos expressamente negam e repudiam.

Será lícito afirmar seriamente que um pobre camponês ou artífice tem a possibilidade de livremente abandonar seu país, quando não conhece as línguas nem os costumes estrangeiros, e vive apenas seu dia-a-dia com o pequeno salário que ganha? Seria o mesmo que dizer que um homem, devido ao fato de permanecer num navio, dá seu livre consentimento à autoridade do capitão, embora tenha sido levado para bordo enquanto dormia, e só lançando-se ao mar e morrendo possa sair do navio.

E se o príncipe proíbe os súditos de abandonar seus domínios, como no tempo de Tibério, quando um cavaleiro romano foi considerado criminoso por haver tentado fugir para a Pártia, a fim de escapar à tirania daquele imperador [2]? Ou como quando os antigos moscovitas castigavam toda e qualquer viagem com a pena de morte? E, se acaso um príncipe verificasse que grande número de seus súditos era atacado por uma fúria de emigração para o estrangeiro, sem dúvida alguma disso os impediria, e com grande razão e justiça, para evitar o despovoamento de seu reino. Perderia ele o direito à fidelidade de todos os seus súditos em virtude dessa lei tão sensata e razoável? E neste caso não há dúvida que os súditos são privados de sua liberdade de escolha.

Um grupo de homens que abandonasse seu país natal para ir povoar qualquer região desabitada poderia sonhar com a recuperação de sua liberdade natural; mas depressa viria a descobrir que seu príncipe continuava reivindicando-os como seus súditos, apesar de se encontrarem em uma nova colônia. E com esta atitude estaria apenas agindo em conformidade com as idéias mais comuns dos homens.

O exemplo mais autêntico que se pode verificar, de um consentimento *tácito* deste tipo, é o do estrangeiro que se instala em qualquer país, conhecendo previamente o príncipe, o governo e as leis a que irá submeter-se. Mesmo assim, embora seja mais voluntária, sua fidelidade é muito menos esperada e exigida que a de um súdito nascido no país; pelo contrário, seu príncipe natural continua reivindicando-o. E, se acaso não castiga o renegado, se o captura quando em guerra a serviço de seu novo príncipe, essa clemência não assenta na lei nacional, a qual em todos os países condena o prisioneiro, e sim no consentimento dos príncipes, que combinaram entre si esta indulgência, a fim de evitar represálias.

[2] Tácito, *Ann.*, Liv. VI, cap. 14. (N. do A.)

Se uma geração de homens se retirasse de cena de uma vez só, e lhe sucedesse uma outra, como acontece no caso dos bichos-da-seda e das borboletas, a nova raça, se fosse suficientemente sensata para escolher seus governantes, coisa que sem dúvida nunca acontece entre os homens, poderia estabelecer voluntariamente e mediante o consentimento geral sua própria forma de constituição, sem de modo algum levar em conta as leis ou precedentes que dominavam no tempo de seus antepassados. Mas a sociedade humana está em fluxo permanente, a cada momento há um homem que se retira do mundo e outro que nele entra, e assim torna-se necessário, a fim de preservar a estabilidade do governo, que os membros da nova raça aceitem a constituição estabelecida, seguindo de perto o caminho traçado por seus pais, os quais por sua vez fizeram o mesmo, seguindo as pisadas de seus pais. Em todas as instituições humanas é necessário introduzir algumas inovações, e são casos felizes aqueles em que o gênio esclarecido da época orienta estas no sentido da razão, da liberdade e da justiça. Mas a nenhum indivíduo é lícito realizar inovações violentas: estas são perigosas mesmo quando feitas pelo legislativo; delas é sempre de esperar maior mal do que bem e, se é certo que a história nos dá exemplos do contrário, mesmo assim estes não podem ser transformados em precedentes, e devem ser apenas considerados como prova de que na ciência política há poucas regras que não admitam certas exceções, e que não possam às vezes ser modificadas pelo acaso. As violentas inovações do reinado de Henrique VIII foram introduzidas por um monarca despótico, sustentado por uma aparência de autoridade legislativa; as do reinado de Carlos I foram causadas pelo partidarismo e pelo fanatismo, e tanto umas como outras deram bons resultados em cada caso. Mas mesmo as primeiras foram durante muito tempo fonte de inúmeras desordens, e de ainda mais perigos; e, se as regras da fidelidade forem extraídas das segundas, a sociedade humana se tornará teatro da mais completa anarquia, e todo governo chegará imediatamente a seu fim.

Suponhamos que um usurpador, depois de banir seu príncipe legítimo e a família real, imponha seu jugo a qualquer país, durante dez ou doze anos, conseguindo manter em suas tropas uma disciplina tão rigorosa e em suas guarnições uma ordem tão impecável que jamais se erga qualquer insurreição, nem se ouça qualquer murmúrio contra sua administração. Poderá neste caso afirmar-se que o povo, que em seus corações detesta essa traição, deu um consentimento tácito a sua autoridade e lhe prometeu fidelidade, só pelo fato de a necessidade o levar a viver sob seu jugo? Suponhamos agora que o príncipe legítimo é recolocado no trono, por meio de um exército por ele recrutado em países estrangeiros: o povo recebê-lo-á com alegria e exultação, mostrando claramente com que relutância se havia submetido a outro jugo. Posso agora perguntar qual o fundamento em que assenta o título do príncipe. Evidentemente não é o consentimento popular, pois, embora o povo de boa vontade aceite sua autoridade, jamais pensa que foi seu consentimento que o tornou soberano; se deu o consentimento, foi por considerá-lo já, por nascimento, seu soberano legítimo. Quanto àquele consentimento tácito que agora se pode deduzir do fato de viver sob seu domínio, nada mais é do que aquele que anteriormente havia dado ao tirano e usurpador.

Ao afirmarmos que todo governo legítimo deriva do consentimento do povo, sem dúvida lhe prestamos uma homenagem muito superior à que merece, ou sequer espera e deseja que lhe prestemos. Quando os domínios romanos se tornaram demasiado difíceis de controlar para que a república pudesse governá-los, o povo de todo o mundo conhecido ficou extremamente grato a Augusto pela autoridade que, mediante a violência, sobre ele estabeleceu; e manifestou igual intenção de submeter-se ao sucessor que ele indicasse em seu testamento. Posteriormente, teve a desgraça de nunca haver uma família que estabelecesse uma sucessão longa e regular, e que a linhagem de seus príncipes fosse continuamente interrompida, tanto por atentados pessoais como por rebeliões públicas. De cada vez que caía uma família, a guarda pretoriana escolhia um imperador; as legiões do Leste escolhiam um segundo; as da Germânia, talvez, um terceiro; e só pela espada se decidia a controvérsia. Se nessa poderosa monarquia a condição do povo era digna de lástima, não era pelo fato de nunca ser feita por ele a escolha do imperador, pois isso seria impraticável, mas pelo de nunca ter sido governado por uma sucessão de chefes que se seguissem regularmente uns aos outros. Quanto à violência, às guerras e ao derramamento de sangue que foram provocados pela nova escolha, não devem ser censurados, pois eram inevitáveis.

A casa de Lencastre governou esta ilha durante cerca de sessenta anos, mas os partidários da

rosa branca pareciam multiplicar-se todos os dias na Inglaterra; a linhagem atual já está no governo há mais tempo ainda. Terá desaparecido completamente qualquer possibilidade de direitos de outra família, embora na época em que ela foi expulsa quase nenhum homem ainda hoje vivo tivesse já chegado à idade da razão, ou pudesse ter consentido em seu domínio ou a ela ter prometido obediência e fidelidade? O que constitui sem dúvida indicação suficiente da atitude geral dos homens quanto a esse aspecto; porque, se censuramos os partidários da família destronada, não é apenas devido ao longo período durante o qual conservaram sua imaginária fidelidade; censuramo-los por defenderem uma família que, afirmamo-lo nós, foi justamente expulsa, e que a partir do momento em que a nova linhagem teve início perdeu todo direito à autoridade.

Mas, para apresentarmos uma refutação mais regular, ou pelo menos mais filosófica, desse princípio do contrato original ou consentimento popular, talvez bastem as observações seguintes.

Os deveres *morais* podem ser divididos em duas espécies. A *primeira* compreende aqueles a que todos os homens são conduzidos por um instinto ou propensão natural, que exerce influência sobre eles independentemente de qualquer idéia de obrigação e qualquer consideração da utilidade pública ou privada. Desta natureza são o amor pelas crianças, a gratidão para com os benfeitores e a piedade pelos infelizes. Ao refletirmos sobre as vantagens de que a sociedade se beneficia graças a tais instintos humanos, prestamo-lhes o justo tributo da aprovação e da estima moral; mas a pessoa que por eles é guiada sente seu poder e influência anteriormente a qualquer reflexão deste tipo.

A *segunda* espécie de deveres morais é a dos que não assentam em qualquer instinto original da natureza, derivando inteiramente de um sentido de obrigação, quando consideramos as necessidades da sociedade humana e a impossibilidade de preservá-la se esses deveres forem descurados. É assim que a *justiça,* o respeito pela propriedade alheia, e a *lealdade,* o cumprimento das promessas, se tornam obrigatórias e ganham autoridade sobre os homens. Porque, sendo evidente que todo homem se ama mais a si mesmo do que a qualquer outra pessoa, ele é naturalmente levado a ampliar o mais possível suas aquisições; e esta sua propensão só pode ser limitada pela reflexão e pela experiência, graças às quais fica conhecendo os efeitos perniciosos desse excesso de liberdade e a total dissolução da sociedade que dela forçosamente decorrerá. Portanto, suas tendências ou instintos originais são aqui restringidos e limitados por um juízo ou observação posterior. Com o dever político ou civil de *fidelidade* acontece precisamente o mesmo que com os deveres naturais de justiça e lealdade. Nossos instintos primitivos nos conduzem, ou a conceder a nós mesmos uma liberdade ilimitada, ou a procurar o domínio sobre os outros; e só a reflexão nos leva a sacrificar essas fortes paixões aos interesses da paz e da ordem pública. Basta um pequeno grau de experiência e de observação para mostrar que é impossível preservar a sociedade sem a autoridade dos magistrados, e que esta autoridade depressa passaria a ser desrespeitada se não se fizesse obedecer da maneira mais rigorosa. A observação destes interesses gerais e evidentes é a fonte de toda sujeição e de toda obrigação moral que a ela atribuímos.

Qual é pois a necessidade de fazer assentar o dever de *fidelidade* ou obediência aos magistrados no de *lealdade* ou cumprimento das promessas, e de supor que é o consentimento de cada indivíduo que o submete ao governo, quando vemos que a fidelidade e a lealdade assentam ambas *exatamente* no mesmo fundamento, e são ambas aceitas pelos homens devido aos evidentes interesses e necessidades da sociedade humana? Diz-se que somos obrigados a obedecer a nosso soberano porque lhe fizemos uma promessa tácita nesse sentido; mas por que somos obrigados a cumprir nossa promessa? Devemos aqui afirmar que o comércio e as relações entre os homens, que tão grandes vantagens oferecem, não possuirão segurança alguma se os homens não respeitarem seus compromissos. De modo semelhante se pode dizer que seria totalmente impossível viver em sociedade, ou pelo menos numa sociedade civilizada, sem leis, magistrados e juízes para impedir os abusos dos fortes contra os fracos, dos violentos contra os justos e eqüitativos. Como a obrigação de fidelidade tem a mesma força e autoridade que a obrigação de lealdade, nada ganhamos em reduzir uma à outra; para fundamentar ambas elas bastam os interesses e necessidades gerais da sociedade.

Se se perguntar qual a razão dessa obediência que somos obrigados a prestar ao governo, prontamente responderei que é *porque de outro modo a sociedade não poderia subsistir.* E esta

resposta é clara e inteligível para todo e qualquer homem. Vossa resposta é: *porque devemos cumprir a palavra dada.* Mas, além de ninguém, antes de ser instruído num sistema filosófico, ser capaz de compreender ou apreciar esta resposta, além disso, digo eu, vós mesmos ficais embaraçados quando se pergunta *por que somos obrigados a cumprir a palavra dada.* E não se pode dar outra resposta a não ser aquela que, imediatamente e sem qualquer desvio, explica nossa obrigação de fidelidade.

Mas *a quem é devida a fidelidade? Quem é nosso soberano legítimo?* Este problema é geralmente o mais difícil de todos, e pode dar origem a infindáveis discussões. Quando se tem a felicidade de poder responder: *Nosso soberano atual, que herdou em linha direta de antepassados que nos governaram durante muitas gerações,* esta resposta não admite réplica; mesmo que os historiadores, investigando até à mais remota antiguidade a origem dessa família real, descubram, como freqüentemente acontece, que sua autoridade teve inicialmente origem na usurpação e na violência. Todos reconhecem que a justiça privada, o respeito pela propriedade alheia, é uma virtude extremamente importante; contudo, a razão nos diz que não há propriedade de objetos duradouros, como terras ou casas, quando cuidadosamente investigada sua passagem de mão em mão, que não deva em algum momento ter-se baseado na fraude e na injustiça. As necessidades da sociedade humana, tanto na vida privada como na pública, não permitirão uma investigação tão rigorosa; e não há virtude ou dever moral algum que não possa facilmente ser rejeitado, se permitirmos que uma falsa filosofia a analise e inspecione, mediante toda e qualquer regra capciosa da lógica, sob todo e qualquer aspecto ou posição em que possa ser colocado.

Os problemas relacionados com a propriedade privada encheram inúmeros volumes de direito e filosofia, sem em ambos contarmos com os comentadores do texto original, mas apesar disso podemos afirmar que muitas das regras neles estabelecidas são incertas, ambíguas e arbitrárias. Idêntica opinião se pode formar a respeito da sucessão e dos direitos dos príncipes e das formas de governo. Não há dúvida que se dão vários casos, sobretudo na infância de qualquer constituição, que de modo algum podem ser determinados pelas leis da justiça e da eqüidade; e nosso historiador Rapin afirma que a controvérsia entre Eduardo III e Filipe de Valois era desta natureza, e só podia ser decidida por um apelo ao céu, ou seja, pela guerra e pela violência.

Quem poderá dizer-me se seria Germânico ou Druso quem deveria ter sucedido a Tibério, se este tivesse morrido, estando ambos vivos, sem designar nenhum deles como seu sucessor? Deveria o direito de adoção ser aceito como equivalente ao do sangue, numa nação em que ele tinha o mesmo efeito nas famílias, e já em dois casos havia tido aplicação política? Deveria Germânico ser considerado como filho mais velho, por ter nascido antes de Druso, ou mais novo, por ter sido adotado depois do nascimento de seu irmão? Deveria o direito do mais velho ser levado em conta, numa nação onde não era aplicado à sucessão nas famílias? Deveria o Império Romano dessa época ser considerado hereditário, em virtude de dois exemplos, ou deveria ele, mesmo numa época tão recuada, ser considerado como pertencente ao possuidor mais forte ou ao do momento, devido a basear-se em tão recente usurpação?

Cômodo subiu ao trono depois de uma série bastante longa de excelentes imperadores, os quais não tinham adquirido seu título nem por nascimento nem por eleição pública, mas pelo ritual fictício da adoção. Depois de esse devasso sanguinário ser assassinado por uma conspiração repentinamente urdida entre sua concubina e o amante desta, que por acaso era nessa ocasião *prefeito pretoriano,* estes imediatamente discutiram a escolha do novo senhor do gênero humano, para falar no estilo daqueles tempos, e deram sua preferência a Pertinax. Antes de ser conhecida a morte do tirano, o *prefeito* foi secretamente procurar aquele senador, o qual, ao ver aparecerem os soldados, julgou que sua execução havia sido ordenada por Cômodo. Foi imediatamente proclamado imperador pelo administrador e sua comitiva; entusiasticamente aclamado pela populaça; relutantemente obedecido pelos guardas; formalmente reconhecido pelo senado; e passivamente aceito pelas províncias e exércitos do império.

O descontentamento da guarda *pretoriana* irrompeu em repentina sedição, a qual ocasionou o assassínio daquele excelente príncipe; ficando assim o mundo sem senhor e sem governo, os guardas houveram por bem pôr formalmente o império à venda. Juliano, o comprador, foi aclamado pelos soldados, reconhecido pelo senado e obedecido pelo povo, e também teria sido obede-

cido pelas províncias, se a cobiça das legiões não tivesse feito surgir oposição e resistência. Pescênio Niger, na Síria, fez-se eleger imperador, conseguiu o tumultuoso assentimento de seu exército e viu-se apoiado pelo secreto favor do senado e do povo de Roma. Albino, na Grã-Bretanha, considerou-se com igual direito a apresentar suas pretensões; mas Severo, que governava a Panônia, acabou finalmente por sobrepujar a ambos. Esse hábil político e guerreiro, achando seu nascimento e dignidade demasiado baixos para a coroa imperial, ao princípio confessou apenas a intenção de vingar a morte de Pertinax. Avançou como general sobre a Itália; derrotou Juliano; e, sem que possamos determinar o início exato do consentimento sequer de seus soldados, foi, por necessidade, reconhecido como imperador pelo senado e pelo povo; e sua violenta autoridade foi plenamente consolidada pela submissão de Niger e Albino [3].

Inter haec Gordianus Caesar (diz Capitolino, referindo-se a outro período) *sublatus a militibus, Imperador est appellatus, quia non erat alius in praesenti* [4]. Convém salientar que Gordiano era um moço de catorze anos de idade.

Na história dos imperadores encontram-se numerosos exemplos de natureza semelhante, como na dos sucessores de Alexandre e na de muitos outros países. E nada pode ser mais lamentável que um governo despótico deste tipo, em que a sucessão é desarticulada e irregular, tendo que ser resolvida, de cada vez que o trono fica vago, pela força ou por eleições. Num governo livre isso é muitas vezes inevitável, sendo também muito menos perigoso. Os interesses da liberdade podem freqüentemente levar o povo, em sua própria defesa, a modificar a sucessão da coroa. E a constituição, por ser composta de partes, pode continuar a manter uma estabilidade suficiente apoiando-se nos membros aristocráticos ou democráticos, embora de vez em quando o membro monárquico seja mudado, a fim de ser ajustado aos primeiros.

Num governo absoluto, nos casos em que não haja um príncipe legítimo que possua direito ao trono, este pode com segurança ser considerado pertencente ao primeiro ocupante. Os exemplos deste gênero são até demasiado freqüentes, sobretudo nas monarquias orientais. Quando uma linhagem de príncipes se extingue, o testamento ou as disposições do último soberano devem ser considerados como um título. Assim o edito de Luís XIV, que considerava sucessores os príncipes bastardos, no caso de faltarem todos os príncipes legítimos, teria nesse caso uma certa autoridade [5]. Do mesmo modo, foi o testamento de Carlos II que decidiu o destino de toda a monarquia espanhola. A cessão do antigo proprietário, sobretudo quando se vem juntar à conquista, é de maneira semelhante considerada um título válido. A obrigação geral que nos vincula ao governo depende do interesse e das necessidades da sociedade; e esta obrigação é muito forte. Sua atribuição a este ou aquele príncipe ou forma de governo em particular é freqüentemente mais incerta e duvidosa. A posse atual tem considerável autoridade nestes casos, e mais do que na propriedade privada, devido às desordens que acompanham todas as revoluções e mudanças de governo.

Antes de acabar, assinalaremos apenas que, embora invocar a opinião geral possa com justiça, nas ciências especulativas como a metafísica, a filosofia natural ou a astronomia, ser considerado injusto e inconseqüente, mesmo assim, em todos os problemas relacionados com a moral, assim como com a crítica, não há efetivamente nenhum outro padrão que possa resolver qualquer

[3] Herodíade, Liv. II. (N. do A.)

[4] Nesse ínterim, Gordiano César, apoiado pelos soldados, foi aclamado imperador, pois, no momento, não havia outro. (N. do E.)

[5] É notável que, no protesto do Duque de Bourbon e dos príncipes legítimos contra esta determinação de Luís XIV, se insista na doutrina do *contrato original,* mesmo sob aquele governo absoluto. Dizem eles que, tendo a nação francesa escolhido Hugo Capeto e sua posteridade para governá-la, e a sua posteridade, no caso de falhar a primeira linha de sucessão, existe um direito tácito de escolher uma nova família real e este direito é violado pela convocação dos príncipes bastardos para o trono, sem o consentimento da nação. Mas o Conde de Boulainvilliers, que escreveu a defesa dos príncipes bastardos, ridiculariza esta noção de contrato original, especialmente quando aplicada a Hugo Capeto, o qual subiu ao trono, diz ele, mediante as mesmas artes que desde sempre foram usadas por todos os conquistadores e usurpadores. É certo que fez reconhecer seu título pelos Estados, depois de ter assegurado a posse do trono: mas isto será uma escolha ou um contrato? Convém salientar que o Conde de Boulainvilliers era um conhecido republicano, mas, sendo homem culto e muito versado em história, sabia que o povo quase nunca é consultado nessas revoluções, e que só o tempo confere direito e autoridade àquilo que geralmente começa por assentar na força e na violência. Ver *État de la France,* vol. III. (N. do A.)

controvérsia. E nada prova mais claramente que uma teoria deste tipo é errônea do que o fato de ela conduzir a paradoxos que repugnam aos sentimentos mais comuns dos homens e aos usos e opiniões de todas as nações e de todas as épocas. A doutrina que baseia todo governo legítimo num *contrato original,* ou no consentimento do povo, pertence a este tipo; e o mais conhecido de seus partidários, em sua defesa, não hesitou em afirmar *que a monarquia absoluta é incompatível com a sociedade civil, e portanto de modo algum pode ser uma forma de governo civil* [6]; e *que o poder supremo de um Estado não pode tirar a nenhum homem, por meio de impostos ou tributos, parte alguma de sua propriedade, sem seu próprio consentimento ou o de seus representantes* [7]. É fácil averiguar que autoridade pode ter qualquer argumentação moral que conduza a opiniões tão afastadas dos usos mais habituais entre os homens, em toda a parte menos neste reino.

O único texto da antiguidade que encontrei, onde a obrigação de obediência ao governo é atribuída a uma promessa, está no *Críton* de Platão, no trecho em que Sócrates recusa fugir da prisão, por ter tacitamente prometido obedecer às leis. Assim, tira ele uma conseqüência *tory* de obediência passiva, partindo do fundamento *whig* do contrato original.

Não é de esperar que surjam novas descobertas nestes domínios. Se, até uma época bem avançada, raros foram os homens que pensaram que o governo se baseia num pacto, é coisa certa que ele, em geral, não pode ter tal fundamento.

Entre os antigos, o crime de rebelião era vulgarmente designado pela expressão *neoterídzein, novas res moliri.*

[6] Ver Locke, *On Government,* cap. VII, § 90. (N. do A.)
[7] Id., cap. XI, §§ 138,139,140. (N. do A.)

Da Obediência Passiva

Procuramos no ensaio anterior refutar os sistemas políticos *especulativos* apresentados neste país, tanto o sistema religioso de um partido como o sistema filosófico de outro. Passamos agora a examinar as conseqüências *práticas* deduzidas por cada um dos partidos, em relação às normas da submissão devida aos soberanos.

Dado que a obrigação de justiça assenta inteiramente nos interesses da sociedade, os quais exigem a mútua abstinência da propriedade, a fim de preservar a paz entre os homens, é evidente que, se acaso a execução da justiça implicar conseqüências altamente perniciosas, essa virtude deve ser suspensa e substituída pela utilidade pública, nessas emergências extraordinárias e urgentes. A máxima *"Fiat Justitia et ruat Coelum"*(Que a justiça seja cumprida, mesmo que o universo seja destruído) é evidentemente falsa, e, sacrificando os fins aos meios, revela uma idéia absurda da subordinação dos deveres. Algum governador hesitará em queimar os subúrbios de sua cidade, caso eles facilitem o avanço do inimigo? Algum general se absterá de saquear um país neutro, se assim o exigirem as necessidades da guerra, não tendo outra maneira de sustentar seu exército? Com o dever de fidelidade acontece o mesmo: e o senso comum nos ensina que, como o governo nos obriga à obediência apenas porque esta é favorável à utilidade pública, esse dever terá sempre que se submeter, nos casos extraordinários em que a obediência acarretar de modo evidente a ruína pública, à obrigação primeira e original. *"Salus populi suprema Lex"*: "A segurança do povo é a lei suprema". Essa máxima agrada aos sentimentos dos homens de todas as épocas; e não há ninguém tão fanático dos sistemas dos partidos que, lendo a história das insurreições contra um Nero ou um Filipe II, não deseje o sucesso da empresa, ou deixe de louvar os que a executam. Mesmo nosso arrogante partido monárquico, malgrado sua sublime teoria, se vê em tais casos obrigado a julgar, sentir e aprovar em conformidade com os outros homens.

Admitindo-se portanto a resistência em casos extraordinários, o único problema que merece ser discutido entre bons pensadores é qual o grau de necessidade capaz de justificar a resistência, tornando-a legítima e recomendável. E devo aqui confessar que sempre preferirei a opinião daqueles que respeitam muito rigorosamente os laços da fidelidade, e consideram sua infração como um último refúgio, nos casos desesperados em que o povo se encontra em perigo iminente de sofrer violência e tirania. Porque além dos malefícios da guerra civil, que a insurreição geralmente acarreta, é coisa certa que o aparecimento em qualquer povo de uma tendência para a rebelião é sempre uma das principais causas da tirania dos dirigentes, obrigando-os a numerosas medidas violentas que jamais adotariam se todos tendessem para a sujeição e a obediência. E por isso o *tiranicídio* ou assassinato, aprovado por antigas máximas, longe de atemorizar os tiranos e os usurpadores, em vez disso os torna dez vezes mais ferozes e impiedosos, e foi já por tudo isso justamente abolido pelas leis das nações, e universalmente condenado como um método baixo e traiçoeiro de justificar esses tumultuadores da sociedade.

Devemos além disso considerar que, sendo a obediência um dever, em circunstâncias normais, é nela que sobretudo se deve insistir; nada poderia ser mais absurdo do que enumerar com excessiva preocupação e cuidados todos os casos em que se pode permitir a resistência. De maneira semelhante, e embora um filósofo possa com razão reconhecer, no decorrer de sua argumentação, que é lícito prescindir das regras da justiça em casos de necessidade urgente, que deveríamos nós pensar de qualquer pregador ou casuísta que escolhesse como principal objeto de seu estudo a determinação de tais casos, defendendo o direito de resistência com a maior veemência de argu-

mentação e eloqüência? Acaso não seria preferível dedicar-se ele à difusão da doutrina geral, em vez de apresentar as exceções particulares, as quais talvez os homens tenham, por si sós, uma tendência excessiva para adotar e exagerar?

Todavia, duas razões podem ser invocadas em defesa daquele partido que entre nós diligentemente tem propagado os princípios da resistência, princípios esses que, forçoso é confessá-lo, geralmente tão perniciosos e tão destrutivos são para a sociedade civil. A *primeira* é que seus adversários levaram a doutrina da obediência a tais extremos, não só nunca referindo as exceções em casos extraordinários (o que poderia talvez ser desculpável), mas chegando até a negá-las expressamente, que se tornou necessário insistir nessas exceções, em defesa dos direitos da verdade e de liberdade ofendidas. A *segunda,* e talvez a melhor dessas razões, assenta na natureza da Constituição e da forma de governo da Inglaterra.

É característica quase exclusiva de nossa Constituição haver um primeiro magistrado com tão grande preeminência e dignidade que, apesar de limitado pelas leis, se encontra de certo modo, no que diz respeito a sua própria pessoa, acima das leis, não podendo ser interrogado nem punido por qualquer injúria ou delito que possa cometer. Apenas seus ministros, ou aqueles que agem por sua delegação, estão submetidos à justiça; e, enquanto a garantia de sua proteção pessoal leva o príncipe a não impedir o livre curso das leis, se preserva na realidade uma segurança equivalente, por meio da punição dos transgressores menores, ao mesmo tempo que se evita a guerra civil, a qual ocorreria inevitavelmente, se de cada vez fosse diretamente atacado. Contudo, embora a Constituição preste ao príncipe esta salutar homenagem, jamais poderá razoavelmente pensar-se que com este princípio ela haja ditado sua própria destruição, ou instituído uma dócil submissão, no caso de ele proteger seus ministros, perseverar na injustiça e usurpar todo o poder do Estado. É certo que este caso não é expressamente previsto pelas leis, pois estas, em seu papel normal, não podem dar-lhe solução, nem instituir um magistrado com autoridade superior, que possa castigar as exorbitâncias do príncipe. Mas um direito sem solução possível seria coisa absurda, e assim, para este caso há a solução excepcional da resistência, sempre que se chegue à situação extrema de só por esse meio se poder defender a Constituição. Portanto, a resistência deve, evidentemente, tornar-se mais freqüente no governo inglês do que em outros que são mais simples e implicam menor número de partes e de movimentos. Quando o rei é um soberano absoluto, está pouco sujeito à tentação de exercer a desmedida tirania que seria capaz de provocar uma justa rebelião, mas quando é um soberano limitado, sua imprudente ambição, mesmo sem quaisquer vícios, pode arrastá-lo para essa perigosa situação. É opinião corrente que foi esse o caso de Carlos I e, se nos é permitido falar verdade, agora que os ódios já se extinguiram, foi também o caso de Jaime II.

Embora não fossem homens de bom caráter, eram homens inofensivos, mas interpretaram erradamente a natureza de nossa Constituição e monopolizaram todo o Poder Legislativo, e assim tornou-se necessário fazer-lhes frente com certa veemência, e até privar formalmente o segundo daquela autoridade que ele usara de modo tão imprudente e irrefletido.

Dos Primeiros Princípios Do Governo

Aos olhos daqueles que estudam de maneira filosófica os problemas humanos, nada parece mais surpreendente do que a facilidade com que os muitos são governados pelos poucos, assim como a implícita submissão com que os homens abdicam de seus próprios sentimentos e paixões em favor dos de seus governantes. Se investigarmos através de que meios se consegue este prodígio, verificaremos que, como a *força* está sempre do lado dos governados, os governantes se apóiam unicamente na opinião. O governo assenta portanto apenas na opinião; e esta máxima se aplica tanto aos governos mais despóticos e militares como aos mais livres e populares. O sultão do Egito, ou o imperador de Roma, podiam conduzir seus súditos inermes, como animais, contra seus sentimentos e inclinações; mas pelo menos precisavam comandar seus *mamelucos,* ou seus *guardas pretorianos,* como homens, através de sua opinião.

A opinião pode ser de duas espécies, a saber, a opinião de *interesse* e a opinião de *direito.* Por opinião de interesse entendo sobretudo o sentido dos benefícios gerais que derivam do governo, juntamente com a convicção de que aquele governo que está efetivamente estabelecido é tão vantajoso como qualquer outro que facilmente pudesse ser instituído. Todo governo adquire grande segurança, sempre que é esta a opinião dominante num Estado, ou entre aqueles que detêm a força nas mãos.

O direito pode ser de duas espécies, o direito ao *poder* e o direito à *propriedade.* Facilmente se pode constatar a preponderância, entre os homens da opinião, da primeira espécie, observando a dedicação de todos os povos a seus antigos governos, e mesmo àqueles nomes que receberam a consagração da antiguidade. A antiguidade sempre dá origem à opinião de direito; e, por mais desfavorável que seja o conceito em que temos os homens, a verdade é que eles sempre se mostram prontos a sacrificar vida e fortuna para a manutenção da justiça pública. Não há, sem dúvida, outro caso em que à primeira vista possamos encontrar, na conformação do espírito humano, maior contradição do que esta. Quando um homem pertence a um partido, é capaz, sem vergonha ou remorso, de desprezar todos os liames da honra e da moral para servir à sua facção; apesar disso, quando um partido se constitui com base num ponto de direito ou de princípio, nenhuma outra circunstância permite aos homens dar mostras de maior firmeza e mais sólido sentido da justiça e da eqüidade. É a mesma predisposição social dos homens que dá origem a estas manifestações contraditórias.

É evidente que a opinião de direito à propriedade é da maior importância em todas as questões relacionadas com o governo. Um autor famoso fez da propriedade o fundamento de todo governo, e a maior parte de nossos autores políticos parece tender para concordar com ele quanto a esse ponto. Isso é levar as coisas longe demais; todavia, é forçoso reconhecer que a opinião de direito à propriedade exerce grande influência nesta questão.

É portanto nestas três opiniões, de *interesse* público, de *direito ao poder* e de *direito à propriedade,* que têm seu fundamento todos os governos e toda autoridade dos poucos sobre os muitos. É certo que há outros princípios, que conferem a estes maior força, e determinam, limitam ou alteram sua influência, como, por exemplo, o *interesse pessoal,* o *medo* e a *afeição;* podemos contudo afirmar que estes outros princípios são incapazes de por si sós exercer qualquer influência, e pressupõem uma influência anterior das opiniões acima referidas. Devem portanto ser considerados princípios secundários do governo, e não seus princípios originais.

Porque, *primeiro,* quanto ao *interesse pessoal,* entendido aqui no sentido de uma expectativa de recompensas particulares, o que é diferente da proteção geral que recebemos do governo, é evidente que é necessário a autoridade do magistrado estar estabelecida, ou pelo menos ser esperada, antes de poder surgir essa expectativa. A perspectiva de recompensas pode aumentar sua autoridade em relação a algumas pessoas em particular; mas em relação ao público nunca pode dar-lhe origem. Os homens esperam naturalmente receber de seus amigos e conhecidos os maiores favores; portanto, as esperanças de qualquer número importante de súditos jamais se concentrariam em qualquer grupo em especial, se os membros deste não possuíssem qualquer outro título à magistratura e uma outra influência sobre as opiniões dos homens. Esta mesma observação pode também aplicar-se aos outros dois princípios, o *medo* e a *afeição.* Não haveria razão para alguém ter *medo* da fúria de um tirano, se a autoridade deste proviesse apenas do medo; porque, sendo ele um único homem, sua força corpórea tem alcance muito restrito, e todo o restante poder que possui deve assentar em nossa opinião, ou na suposta opinião de outros. Por outro lado, embora a *afeição* pela sabedoria e virtude de um *soberano* tenha grande importância e exerça forte influência, mesmo assim é necessário que anteriormente se considere estar ele investido de uma dignidade pública, caso contrário a estima pública não lhe trará vantagem alguma, nem tampouco sua virtude exercerá qualquer influência para além de um círculo restrito.

Um governo pode durar muitas gerações, mesmo que não haja coincidência entre a balança do poder e a balança da propriedade. Isto acontece sobretudo quando qualquer classe ou ordem do Estado adquiriu uma ampla parcela da propriedade, mas, devido à Constituição original do governo, não participa do poder. A que título poderia qualquer indivíduo dessa classe adquirir autoridade nos negócios públicos? Como geralmente os homens são extremamente dedicados a seu antigo governo, não é de esperar que o povo venha jamais a apoiar tais usurpações. Mas quando a Constituição original atribui qualquer parcela de poder, mesmo pequena, a uma classe que possua uma grande parcela de propriedade, fácil se lhe torna ir gradualmente reforçando sua autoridade, levando a balança do poder a coincidir com a da propriedade. Foi isto o que aconteceu na Inglaterra com a Câmara dos Comuns.

A maior parte dos autores que escreveram sobre o governo britânico supôs que, como a Câmara Baixa representa todos os comuns da Grã-Bretanha, seu peso na escala é proporcional à propriedade e ao poder de todos aqueles que representa. Mas este princípio não deve ser considerado absolutamente verdadeiro; porque, embora o povo possa ter maior dedicação pela Câmara dos Comuns do que por qualquer outro membro da Constituição, dado que essa Câmara foi escolhida como sua representante e pública guardiã de sua liberdade, mesmo assim houve casos em que a Câmara, mesmo quando em oposição à coroa, não foi apoiada pelo povo; conforme podemos observar no exemplo da Câmara *tory* do reinado de Guilherme. Se os membros da Câmara dos Comuns fossem obrigados a receber instruções de seus constituintes, como os deputados holandeses, o caso seria inteiramente diferente; e, se os comuns da Grã-Bretanha tivessem um poder proporcional a seu imenso poder e riqueza, é difícil acreditar que a coroa pudesse influenciar essa multidão de pessoas e resistir a esse predomínio da propriedade. É certo que a coroa exerce grande influência sobre o corpo coletivo na eleição dos membros da Câmara; mas se esta influência, que atualmente se exerce apenas de sete em sete anos, fosse usada para influenciar cada voto do povo, depressa ela se esgotaria, e nenhuma habilidade, popularidade ou renda seria capaz de sustentá-la. Só posso, portanto, ser de opinião que uma alteração neste *aspecto viria* introduzir em nosso governo uma alteração total, depressa transformando-o em uma pura república; talvez até em uma república de tipo bastante aceitável. Pois, embora quando reunido em corpos como as tribos romanas o povo seja completamente incapaz de ser governado, quando disperso em pequenos grupos é mais suscetível tanto de razão como de ordem; a força das correntes e marés populares é em grande medida atenuada; e é possível promover o interesse público com algum método e regularidade. Mas é inútil tecer mais comentários a respeito de uma forma de governo que provavelmente jamais será instituído na Grã-Bretanha, e que não parece ser objetivo de qualquer de nossos partidos. Procuremos estimar e melhorar o mais possível nosso antigo governo, sem encorajar qualquer paixão por essas perigosas novidades.

Da Sucessão Protestante

Creio que, se durante o reinado de Guilherme e Ana, no tempo em que era ainda incerta a consolidação da *Sucessão Protestante,* um membro do Parlamento estivesse refletindo sobre o partido que deveria tomar quanto a essa importante questão, e avaliando imparcialmente as vantagens e desvantagens de ambos os lados, ele levaria em consideração os seguintes aspectos.

Facilmente ele veria a grande vantagem que resultaria da restauração da família Stuart, graças à qual teríamos uma sucessão segura e incontestada, livre de um rival portador de um título tão valioso como o do sangue, o qual sempre constitui para a multidão a reivindicação mais forte e mais facilmente compreensível. Inútil será dizer, como muitos disseram, que o problema dos *governantes,* independentemente do *governo,* é um problema frívolo, que pouco merece ser discutido, e muito menos que por causa dele se lute. A grande maioria dos homens jamais partilhará essa opinião, e creio ser muito melhor para a sociedade que o não faça, mantendo suas inclinações naturais. Como poderia ser mantida a estabilidade de qualquer governo monárquico (o qual talvez não seja o melhor, mas é e sempre foi o mais comum de todos), se os homens não tivessem esse respeito apaixonado pelo legítimo herdeiro de sua família real, e, mesmo quando ele é fraco de entendimento ou alquebrado pelos anos, lhe não dessem tão marcada preferência, acima dos homens que possuem brilhantes talentos ou são celebrados por grandes feitos? Sem isso, todos os líderes populares reivindicariam o trono, de cada vez que este ficasse vago, ou até sem que o ficasse, e o reino se transformaria num teatro de guerras e perturbações constantes. Sob este aspecto, sem dúvida a situação do Império Romano não era muito invejável, nem tampouco o é a das nações *orientais,* que dão pouca importância aos títulos de seu soberano, e todos os dias os sacrificam ao capricho ou disposição momentânea da populaça ou da soldadesca. Louca sabedoria é essa, que tão cuidadosamente se dedica a rebaixar os príncipes, colocando-os ao mesmo nível que os mais desprezíveis dos homens. É certo que o anatomista nada mais encontra no maior dos monarcas do que no mais ínfimo camponês ou jornaleiro, e que o moralista pode muitas vezes encontrar bem menos. Mas a que conduzem todas estas reflexões? Nós, todos nós, conservamos ainda aqueles preconceitos a favor do nascimento e do sangue, e nem nas ocupações sérias nem nos mais descuidados divertimentos conseguimos deles nos libertar inteiramente. Depressa nos enfadaria uma tragédia que apresentasse as aventuras de marinheiros ou carregadores, ou mesmo de particulares de categoria mais elevada, ao passo que aquelas que apresentam reis e príncipes adquirem a nossos olhos uma aura de importância e dignidade. E se acaso algum homem, graças à sua superior sabedoria, pudesse elevar-se inteiramente acima desses preconceitos, depressa a mesma sabedoria o levaria a voltar a eles, para bem da sociedade, cuja prosperidade compreenderia estar a eles intimamente ligada. Longe de procurar abrir os olhos do povo quanto a este aspecto, passaria a estimar esses sentimentos de reverência para com seus príncipes, que tão necessários são para manter na sociedade a devida subordinação. E, mesmo que muitas vezes se sacrifique a vida de vinte mil homens, para manter um rei na posse de seu trono ou impedir que seja prejudicado o direito de sucessão, esse homem não se indigna com aquela perda, alegando que talvez cada um desses indivíduos tivesse tanto valor quanto o príncipe a quem servia; leva em conta as conseqüências da violação do direito hereditário dos reis, conseqüências essas que podem fazer-se sentir durante muitos séculos, ao passo que a perda de alguns milhares de homens acarreta tão pouco prejuízo para um grande país que é possível alguns anos depois já não se fazer sentir.

As vantagens da ascensão da casa de Hanover ao trono são de natureza oposta, e derivam precisamente do fato de ela constituir uma violação do direito hereditário, e colocar no trono um príncipe que não tem, por nascimento, direito algum a essa dignidade. A história desta ilha mostra de maneira evidente que durante cerca de dois séculos os privilégios do povo têm aumentado constantemente, devido à divisão das terras da Igreja, à alienação das propriedades dos barões, ao progresso do comércio e, acima de tudo, à nossa situação privilegiada, que durante muito tempo nos garantiu uma segurança suficiente, sem ser preciso um exército permanente. Pelo contrário, durante esse mesmo período, e em quase todas as outras nações da Europa, a liberdade pública tem estado em constante declínio, pois o povo ganhou aversão às fadigas da velha milícia feudal, e preferiu conceder exércitos mercenários a seus príncipes, os quais facilmente os voltaram contra eles. Portanto, não é de estranhar que alguns dos soberanos britânicos se tenham enganado quanto à natureza da Constituição, ou pelo menos quanto à índole do povo, aceitando todos os precedentes favoráveis que lhes haviam sido deixados por seus antepassados, ao mesmo tempo que desprezavam todos os que lhes eram adversos e implicavam uma limitação de nosso governo. Este seu erro foi encorajado pelo exemplo de todos os príncipes vizinhos, o qual, dado que estes tinham o mesmo título ou designação e possuíam as mesmas insígnias de autoridade, naturalmente os levou a exigir os mesmos poderes e prerrogativas. Os discursos e proclamações de Jaime I, e todo o conjunto das ações desse príncipe, assim como de seu filho, mostram claramente que ele considerava o governo inglês uma simples monarquia, e jamais pensou que uma parte importante de seus súditos tinha opinião contrária. Esta idéia levou esses monarcas a revelar suas pretensões, sem preparar a força necessária para apoiá-las, e isto sem aquela reserva ou disfarce que sempre são usados por aqueles que empreendem qualquer projeto novo ou pretendem fazer inovações em qualquer governo. Seus preconceitos se fortaleceram ainda mais devido às lisonjas dos cortesãos, e sobretudo às do clero, o qual, com base em diversas passagens das Escrituras, que além do mais foram deturpadas, haviam elaborado um sistema coerente e confessado de poder arbitrário. A única maneira possível de destruir imediatamente todas estas ambiciosas reivindicações e pretensões era afastar-se da legítima linha hereditária, escolhendo um príncipe que, sendo inequivocamente escolhido pelo povo, e recebendo a coroa sob certas condições, expressas e declaradas, vê sua autoridade estabelecida ao mesmo nível que os privilégios do povo. Escolhendo-o dentro da família real, evitamos todas as esperanças de súditos ambiciosos, que em ocasiões futuras poderiam perturbar o governo com suas cabalas e pretensões; tornando a coroa hereditária em sua família evitamos todos os inconvenientes da monarquia eletiva; e, rejeitando o herdeiro legítimo, preservamos todas as nossas limitações constitucionais, tornando sólido e uniforme nosso governo. O povo respeita a monarquia porque é protegido por ela e o monarca preserva a liberdade porque foi por ela instituído. Assim, a nova instituição garante todas as vantagens permitidas pela experiência e sabedoria dos homens.

São estas, consideradas separadamente, as vantagens de defender a sucessão da casa Stuart e a da casa Hanover. Cada uma destas soluções tem também suas desvantagens, as quais um patriota imparcial deveria ponderar e examinar, a fim de formular um juízo imparcial sobre o todo.

As desvantagens da sucessão protestante derivam dos domínios estrangeiros que os príncipes de Hanover possuem, os quais é lícito supor que nos arrastariam para as intrigas e guerras do continente, fazendo que em certa medida perdêssemos a inestimável vantagem de estarmos rodeados e guardados pelo mar, que é por nós dominado. As desvantagens de chamar de volta a família deposta vêm sobretudo de sua religião, que é mais prejudicial para a sociedade que a religião estabelecida entre nós, é contrária a esta, e impede que qualquer outra comunidade religiosa goze de tolerância, de paz ou de segurança.

É minha opinião que estas vantagens e desvantagens devem ser reconhecidas em ambos os lados, pelo menos por todos aqueles que sejam capazes de um mínimo de reflexão ou raciocínio. Nenhum súdito, por mais leal que seja, pretende negar que o título duvidoso e os domínios estrangeiros da atual família real constituam um inconveniente. Nem tampouco qualquer partidário dos Stuarts deixará de confessar que a reivindicação da hereditariedade, o direito inalienável e a religião católica romana são também desvantagens dessa família. Portanto, compete apenas ao filó-

sofo, que não pertence a nenhum desses partidos, pesar todas as circunstâncias e atribuir a cada uma delas seu verdadeiro valor e influência. Esse filósofo começará prontamente por reconhecer que todas as questões políticas são infinitamente complicadas, e que raras vezes a deliberação leva a uma escolha que seja inteiramente boa ou inteiramente má. De qualquer medida se pode prever que resultem as mais complexas e variadas conseqüências, e a verdade é que de qualquer uma sempre resultam numerosas conseqüências imprevistas. Portanto, nesta sua experiência ou tentativa os únicos sentimentos que o inspiram são a hesitação, a reserva e a dúvida, ou então, se alguma paixão se permite, o desprezo pela multidão ignorante, que é sempre vociferante e dogmática, mesmo em relação às questões mais sutis, das quais, talvez mais ainda por falta de moderação que de entendimento, são totalmente incapazes de ser juízes.

Mas, para dizer algo mais explícito sobre o assunto, as reflexões seguintes mostrarão, espero, se não o entendimento, pelo menos a moderação do filósofo.

Julgando apenas a partir das primeiras aparências e da experiência do passado, temos de admitir que as vantagens do título parlamentar da casa de Hanover são maiores que as do título indiscutível da casa Stuart, e que portanto nossos avós se mostraram sagazes ao preferirem a primeira à segunda. Durante todo o tempo em que a casa Stuart governou a Grã-Bretanha, que, sem contar com a interrupção, somou mais de oitenta anos, o governo viveu permanentemente em sobressalto, devido à luta entre os privilégios do povo e as prerrogativas da coroa. Quando se depunham as armas, continuava o ruído das discussões, e quando estas silenciavam a desconfiança continuava corroendo os corações, lançando a nação em abominável perturbação e desordem. E enquanto nós assim nos entretínhamos com dissensões internas, ia-se elevando na Europa, sem qualquer oposição da nossa parte e até às vezes com nossa ajuda, uma potência estrangeira que constitui um perigo para a liberdade pública.

Mas no decorrer dos últimos sessenta anos, devido a ter sido feita uma instituição parlamentar, e malgrado todas as facções que possam ter predominado tanto entre o povo como nas assembléias públicas, toda a força de nossa Constituição sempre pendeu para um só lado, mantendo-se entre nossos príncipes e nossos parlamentares uma ininterrupta harmonia. A liberdade pública, juntamente com a paz e a ordem interna, floresceu quase sem interrupção; houve um incremento do comércio, das manufaturas e da agricultura; cultivaram-se as artes, as ciências e a filosofia. Até os partidos religiosos foram obrigados a pôr de lado seu recíproco rancor, e a glória da nação se espalhou por toda a Europa, graças tanto aos progressos nas artes da paz como à coragem e às vitórias na guerra. Dificilmente alguma nação se poderá vangloriar de um período tão longo e glorioso, nem em toda a história da humanidade existe outro exemplo de tantos milhões de pessoas, durante tão grande espaço de tempo, se terem conservado unidas, de maneira tão livre, tão racional e tão adequada à dignidade da natureza humana.

Mas, embora esta recente experiência pareça decidir claramente a favor da atual instituição, há algumas outras circunstâncias que devem ser colocadas no outro prato da balança, pois é perigoso basear nosso juízo num único exemplo ou acontecimento.

Tivemos duas revoltas durante o florescente período atrás referido, além de inúmeras conjuras e conspirações. E, se é certo que nenhuma destas deu origem a qualquer acontecimento fatal, devemos pensar que escapamos graças sobretudo à estreiteza de espírito dos príncipes que disputavam nosso governo, e pensar que até agora temos sido bem afortunados. Mas receio que as reivindicações da família deposta ainda se não tenham tornado obsoletas; além disso, quem pode prever se suas futuras tentativas não darão origem a maiores desordens?

As dissensões entre o privilégio e a prerrogativa podem ser facilmente resolvidas mediante leis, votações, conferências e concessões, sempre que haja razoável moderação ou prudência de ambos os lados ou apenas de um dos lados. Mas entre títulos conflitantes a questão só pode ser resolvida pela espada, pela devastação e pela guerra civil.

Um príncipe que ascende ao trono com um título duvidoso nunca ousa dar armas a seus súditos, o que constitui a única maneira de dar inteira segurança a um povo, tanto contra a opressão interna como contra a conquista por um país estrangeiro.

Não obstante nossa riqueza e nossa fama, o último tratado de paz só por pouco nos permitiu escapar a perigos que tiveram origem menos na má direção ou fortuna na guerra do que no perni-

cioso costume de hipotecar nossas finanças, e ao princípio ainda mais pernicioso de nunca pagar nossas dívidas. Provavelmente jamais teriam sido adotadas essas fatais medidas, se não fosse para defender um governo pouco firme.

Mas, para nos convencermos de que um título hereditário é preferível a um título parlamentar que não assente em outras razões ou motivos, basta que nos transportemos para a época da restauração, e imaginemos que ocupamos um lugar naquele Parlamento que chamou de volta a família real, pondo fim às maiores desordens que jamais tiveram origem nas pretensões opostas do príncipe e do povo. O que se pensaria nessa época de alguém que propusesse afastar Carlos II, e entregar a coroa ao Duque de York ou de Gloucester, com o único fim de evitar pretensões ambiciosas como as de seu pai e seu avô? Não seria esse alguém considerado um reformador extravagante, amante das soluções perigosas, capaz de mexer e brincar com um governo e uma Constituição nacional tal como um curandeiro com seu doente?

A verdade é que a razão invocada pela nação para afastar os Stuarts, assim como tantos outros ramos da família real, não foi seu título hereditário (razão essa que a opinião comum teria considerado inteiramente absurda), e sim sua religião; e é isto que nos leva a comparar as desvantagens, atrás referidas, de cada uma dessas famílias.

Confesso que, considerando o assunto em geral, seria excessivo desejar que nosso príncipe não tivesse domínios estrangeiros, e pudesse dedicar inteiramente sua atenção ao governo desta ilha. Para não referir alguns verdadeiros inconvenientes que podem resultar da posse de territórios no continente, é certo que esta serve de pretexto para calúnias e difamações, pretexto esse que é avidamente aproveitado pelo povo, o qual está sempre pronto a pensar mal de seus superiores. Deve todavia reconhecer-se que Hanover é talvez o pedaço de terra européia menos inconveniente para um rei da Inglaterra: fica no coração da Alemanha, a certa distância das grandes potências que são nossas rivais naturais; é protegido pelas leis do império, assim como pelas armas de seu próprio soberano; e serve apenas para ligar-nos mais estreitamente à casa de Áustria, nossa aliada natural.

A convicção religiosa da casa Stuart constitui um inconveniente de caráter muito mais profundo, que nos ameaçaria com conseqüências muito mais funestas. A religião católica romana, com seu préstito de padres e frades, é mais dispendiosa do que a nossa; mesmo que não venha com seu natural acompanhamento de inquisidores, fogueiras e patíbulos, é menos tolerante; e, não lhe bastando separar a função sacerdotal da função real (o que forçosamente é prejudicial para qualquer Estado), ainda atribui a primeira a um estrangeiro, cujos interesses são sempre diferentes do interesse público e podem até muitas vezes ser-lhe opostos.

Mas, mesmo que essa religião trouxesse grandes vantagens para a sociedade, ela é contrária àquela que está estabelecida entre nós e que, conforme parece provável, continuará durante muito tempo a dominar o espírito do povo. E, embora seja de esperar que o progresso da razão mitigará, gradualmente, a acrimônia das querelas religiosas em toda a Europa, até agora o espírito de moderação tem mostrado progressos demasiado lentos para poder merecer inteira confiança.

Assim, no seu todo, as vantagens da entronização da família Stuart, a qual permite evitar um título contestável, parecem ser equiparáveis às da entronização da família Hanover, que nos permite evitar as reivindicações da prerrogativa; mas de outro lado as desvantagens provenientes de colocar no trono um católico romano são maiores do que as que, na outra solução, derivam da outorga da coroa a um príncipe estrangeiro. Qual o partido que um patriota imparcial deveria tomar, no reinado de Guilherme e Ana, entre estas concepções opostas, é coisa que alguns poderão, talvez, considerar difícil de determinar.

Mas a entronização da casa de Hanover foi efetivamente realizada. Os príncipes dessa família, sem intrigas nem cabalas, sem qualquer solicitação de sua parte, foram escolhidos para subir ao trono, por decisão unânime de todo o corpo legislativo. Desde a subida ao trono que têm dado mostras, em todos os seus atos, da maior moderação, eqüidade e respeito para com as leis e a Constituição.

Quem nos tem governado são nossos ministros, nossos parlamentares, somos nós mesmos, e, se acaso algum mal nos sucedeu, só da sorte ou de nós próprios nos podemos queixar. Em que censuras não incorreríamos entre as nações se, enfastiados de uma instituição tão deliberada-

mente feita, e cujas condições tão religiosamente têm sido respeitadas, voltássemos a lançar tudo na maior confusão, e, com nossa inconstância e temperamento rebelde, nos mostrássemos totalmente indignos de qualquer estado que não a mais absoluta escravidão e sujeição?

O maior inconveniente de um título contestável é acarretar o perigo de revoltas e guerras civis. Qual o homem sensato que, para evitar este inconveniente, se lançaria diretamente numa guerra civil e numa revolta? Isto para não referir que uma posse tão longa, garantida por tantas leis, deve ter já criado, perante a opinião da maior parte da nação, um título para a casa de Hanover, independentemente de sua posse atual, e portanto agora não iríamos mais, mesmo através de uma revolução, evitar um título contestável.

Nenhuma revolução feita por forças nacionais será jamais capaz, sem que haja qualquer outra grande necessidade, de abolir nossas dívidas, nas quais estão implicados os interesses de tantas pessoas. E uma revolução feita por forças estrangeiras é uma conquista, uma calamidade com a qual nos ameaça o precário equilíbrio do poder, e que é provável nossas dissensões civis, mais do que quaisquer outras circunstâncias, venham a fazer-nos sofrer.

Que a Política Pode Ser Transformada em uma Ciência

Diversos autores se perguntam se existe alguma diferença especial entre as diversas formas de governo, e se não será verdade que qualquer dessas formas se pode tornar boa ou má, conforme seja bem ou mal administrada[1]. Se se chegasse à conclusão de que todos os governos se equivalem, e que a única diferença reside no caráter e na conduta dos governantes, teria chegado o fim da maior parte das controvérsias políticas, e deveria considerar-se simples fanatismo e loucura todo e qualquer *zelo* por uma determinada Constituição, em detrimento de outra. Todavia, e apesar de partidário da moderação, não posso deixar de condenar essa opinião, e ser-me-ia doloroso pensar ser impossível, nas coisas humanas, maior estabilidade que a que lhes vem do temperamento e caráter ocasional de determinados homens.

Os que afirmam que a excelência de qualquer governo depende da excelência da administração podem, é certo, citar numerosos exemplos históricos concretos em que o mesmo governo, mudando de mãos, passou repentinamente do pior para o melhor extremo. Compare-se o governo francês sob Henrique III e sob Henrique IV. A desgraçada época do primeiro se caracterizou pela opressão, frivolidade e velhacaria dos governantes, e pelo espírito de facção, sedição, traição, rebeldia e deslealdade dos súditos. Mas, a partir do momento em que o heróico e patriótico príncipe que lhe sucedeu se encontrou firmemente instalado no trono, tanto o governo como o povo, tudo, enfim, pareceu modificar-se inteiramente: e isso devido às diferenças de temperamento e conduta daqueles dois soberanos. Poderia apresentar-se um número quase infinito de exemplos deste gênero, tirados da história antiga ou da moderna, da estrangeira ou da nacional.

Mas será talvez conveniente estabelecer aqui uma distinção. Todos os governos absolutos inevitavelmente dependem muito da administração, o que constitui um dos grandes inconvenientes de que sofre essa forma de governo. Mas um governo republicano e livre seria um evidente absurdo, se acaso os controles e restrições especificamente previstos na Constituição não tivessem na realidade influência alguma, e não fizessem que todos, mesmos os maus, tivessem interesse em agir em favor do bem público. Tal é a intenção dessas formas de governo, e tais são realmente suas conseqüências quando sabiamente organizadas; mas, por outro lado, elas se tornam fonte de toda espécie de desordens e dos mais nefandos crimes, quando em seu plano e instituição originais falta habilidade ou honestidade.

É tão grande a força das leis e das formas específicas de governo, e tão pouco dependem elas do caráter e temperamento dos homens, que se podem às vezes delas deduzir conseqüências quase tão gerais e tão certas como as que são possíveis nas ciências matemáticas.

A Constituição da república romana atribuía ao povo todo o Poder Legislativo, sem conceder o direito de veto nem à nobreza nem aos cônsules. O povo detinha este poder ilimitado através de um corpo coletivo, e não representativo. Daí resultaram as seguintes conseqüências: quando, devido à prosperidade e às conquistas, o povo se tornou muito numeroso e se espalhou até grande distância da capital, as tribos da cidade passaram a fornecer a quase totalidade dos votos, embora fossem as menos numerosas; seus membros passaram, portanto, a ser adulados por todos aqueles

[1] *For forms of government let fools contest. Whate'er is best administer'd is best.* (As formas de governo, que as discutam os tolos; a melhor é a mais bem administrada.) *Ensaio sobre o Homem,* Liv.3, 1. (N. do A.)

que almejavam a popularidade; viviam ociosamente, sustentados pela distribuição geral de trigo, e por subornos particulares que recebiam de quase todos os candidatos; e assim se foram tornando cada vez mais devassos, e o Campo de Marte era cenário constante de tumultos e revoltas. Entre esses cidadãos aviltados foram introduzidos escravos armados, e assim o governo caiu na anarquia, e o poder despótico dos Césares se tornou a maior felicidade a que os romanos podiam aspirar. Tais são os resultados da democracia sem um órgão representativo.

A nobreza de um país pode ser detentora de todo ou de apenas uma parte do Poder Legislativo, de duas maneiras diferentes: ou cada nobre participa do poder como parte do órgão inteiro, ou é este que possui o poder enquanto composto de partes, cada uma das quais tem poder e autoridade distintos. A aristocracia veneziana é exemplo do primeiro tipo de governo, e a polonesa do segundo. No governo veneziano é o conjunto da nobreza que detém todo o poder, e nenhum nobre possui qualquer autoridade que lhe não venha do todo. No governo polonês cada um dos nobres, por intermédio de seus feudos, tem uma autoridade hereditária distinta sobre seus vassalos, e o órgão inteiro não possui qualquer poder que não receba do concurso de suas partes. As diferenças de funcionamento e de tendências destas duas formas de governo podem ser explicadas mesmo *a priori*. É preferível uma nobreza como a veneziana a outra como a polonesa, independentemente das maiores diferenças de inclinações e educação que possa haver entre os homens. Uma nobreza que possua em comum seu poder será capaz de manter a paz e a ordem, tanto em seu próprio seio como entre seus súditos, e a nenhum de seus membros será possível, mesmo por um momento, possuir autoridade suficiente para controlar as leis. Os nobres preservarão sua autoridade sobre o povo, mas sem qualquer opressiva tirania nem violações da propriedade privada, pois um governo assim tirânico não serve aos interesses de toda a nobreza, embora possa convir a alguns de seus membros. Haverá uma distinção hierárquica entre a nobreza e o povo, mas será essa a única distinção existente no Estado. O conjunto da nobreza constituirá um corpo, e o conjunto do povo constituirá outro, sem qualquer dessas contendas e animosidades particulares que em toda parte espalham a ruína e a desolação. Fácil se torna constatar as desvantagens de uma nobreza como a da Polônia em qualquer destes aspectos.

É possível constituir um governo livre no qual uma única pessoa, quer se chame doge, príncipe ou rei, possua uma ampla parcela do poder, estabelecendo um correto equilíbrio com as outras partes do governo. Esse primeiro magistrado pode ser *eletivo* ou *hereditário;* e, embora a uma visão superficial a primeira instituição possa parecer a mais vantajosa, um exame mais profundo descobrirá nela maiores inconvenientes do que na última, inconvenientes esses que assentam em causas e princípios eternos e imutáveis. Em semelhante governo o preenchimento do trono é problema de interesse demasiado grande e geral para deixar de dividir todo o povo em facções, havendo lugar para recear quase com certeza uma guerra civil, o maior dos males, de cada vez que ele ficar vago. O príncipe eleito pode ser *estrangeiro* ou *natural* do país; o primeiro não conhecerá bem o povo que vai governar, não terá confiança em seus súditos, nem estes nele, dará toda a sua confiança a estrangeiros, que terão a única preocupação de enriquecer o mais depressa possível, enquanto o favor e a autoridade de seu senhor puderem sustentá-los. Um natural do país levará para o trono todas suas animosidades e amizades pessoais, e sua ascensão não poderá deixar de despertar sentimentos de inveja naqueles que anteriormente o consideravam seu igual. Para não referir o fato de que uma coroa é recompensa demasiado grande para ser concedida apenas ao mérito, e levará sempre os candidatos a usar da força, do dinheiro ou da intriga para conquistar os votos dos eleitores; de modo que uma tal eleição não tornará mais provável que o príncipe possua méritos excepcionais do que quando a nação deixa que seja apenas o nascimento a determinar quem será o soberano.

Pode portanto afirmar-se, como axioma universal em política, que *um príncipe hereditário, uma nobreza sem vassalos e um povo que escolhe seus representantes formam a melhor monarquia, aristocracia e democracia.* Contudo, para provar mais decisivamente que é possível em política formular verdades gerais, que não variam com o temperamento ou a educação tanto dos súditos como do soberano, talvez não seja inoportuno apontar aqui alguns outros princípios desta ciência que possam merecer essa designação.

Facilmente poderá verificar-se que os governos livres, embora geralmente sempre tenham

sido os mais felizes para aqueles que gozam sua liberdade, são contudo os mais ruinosos e tirânicos para suas províncias. E creio poder-se considerar esta observação como uma máxima do gênero a que aqui nos estamos referindo. Quando um monarca amplia seus domínios por meio da conquista, depressa aprende a considerar em pé de igualdade seus antigos e seus novos súditos, pois na realidade todos são para ele o mesmo, com exceção dos poucos amigos e favoritos que conhece pessoalmente. Não faz, portanto, distinção alguma entre eles em suas leis *gerais,* ao mesmo tempo que toma o cuidado de evitar quaisquer atos *particulares* de opressão, contra uns como contra os outros. Mas um Estado livre faz necessariamente uma grande distinção, e assim deverá acontecer até que os homens aprendam a amar o próximo como a si mesmos. Num tal governo todos os conquistadores são legisladores, e nunca deixarão, mediante impostos e restrições ao comércio, de tudo planejar de maneira a tirar de suas conquistas certas vantagens particulares, além das públicas. Em uma república os governadores das províncias têm também maior oportunidade para se apropriar dos despojos, por meio da intriga e do suborno; e seus concidadãos, vendo seu Estado enriquecido com os despojos das províncias submetidas, terão maior tendência para tolerar tais abusos. Sem contar com o fato de, num Estado livre, ser necessário tomar a precaução de mudar freqüentemente os governadores, o que obriga esses tiranos temporários a tornar-se mais diligentes e vorazes, para conseguir acumular suficientes riquezas antes de ceder o lugar a seus sucessores. Como os romanos tiranizaram o mundo, no tempo da república! É certo que tinham leis para impedir a tirania dos magistrados provinciais; mas diz-nos Cícero que a melhor maneira de servir os interesses das províncias seria a revogação dessas leis. Porque nesse caso, diz ele, nossos magistrados, gozando de total impunidade, pilhariam apenas o bastante para satisfazer sua própria ganância, ao passo que atualmente precisam também satisfazer a de seus juízes, assim como a de todos os grandes homens de Roma, de cuja proteção necessitam. Quem é capaz de ler sem horror e espanto o relato das crueldades e tiranias de Verres? E quem não se enche de indignação ao saber que, depois de Cícero ter fulminado esse perverso criminoso com toda a força de sua eloqüência, chegando a conseguir que o condenassem com o máximo rigor permitido pela lei, apesar disso aquele cruel tirano viveu tranqüilamente até idade avançada, no conforto e na opulência, sendo trinta anos depois proscrito por Marco Antônio, devido a sua exorbitante riqueza, juntamente com o próprio Cícero e todos os homens mais virtuosos de Roma? Após a dissolução da república, o jugo romano sobre as províncias se tornou mais leve, segundo nos informa Tácito[2], e deve assinalar-se que muitos dos piores imperadores, como por exemplo Domiciano[3], tiveram o cuidado de evitar que as províncias sofressem qualquer opressão. No[4] tempo de Tibério a Gália era considerada mais rica do que a própria Itália, e não tenho conhecimento de que, durante toda a época da monarquia romana, qualquer das províncias do Império se tenha tornado menos rica ou menos populosa, embora sem dúvida a coragem e a disciplina militar tenham sofrido uma grande decadência. A opressão e tirania infligidas pelos cartagineses aos Estados africanos que submeteram chegou ao ponto de, conforme nos ensina Políbio[5], não lhes bastando extorquir metade de todo o produto da terra, o que por si só já constituía uma renda elevadíssima, ainda os sobrecarregaram com muitos outros impostos. Se passarmos dos tempos antigos para os modernos, continuaremos podendo afirmar o mesmo. As províncias das monarquias absolutas sempre recebem melhor tratamento que as dos Estados livres. Basta comparar o *pays conquis* da França com a Irlanda para nos convencermos desta verdade, embora este último reino, sendo em grande parte habitado por ingleses, possua tantos direitos e privilégios que poderia naturalmente aspirar a um tratamento melhor que o concedido a uma província conquistada. A Córsega é também um exemplo evidente do mesmo fato.

Há em Maquiavel uma observação, a respeito das conquistas de Alexandre, o Grande, que me parece poder ser considerada uma daquelas verdades políticas eternas que nem o tempo nem quaisquer acidentes podem alterar. Pode parecer estranho, diz aquele político, que conquistas tão repentinas como as de Alexandre possam ter sido tão tranqüilamente conservadas por seus suces-

[2] *Ann.*, Liv.I, cap. 2. (N. do A.)
[3] Suet., *in Vita Domit.*, cap. 8. (N. do A.)
[4] Cf. Tácito *Ann.*, Liv. III, 40.10. (N. do A.)
[5] Liv. I, cap. 72. (N. do A.)

sores, e que os persas, durante todas as confusões e guerras civis que se verificaram entre os gregos, nunca tenham feito o menor esforço para recuperar a independência. Se quisermos descobrir as causas deste fato singular, podemos considerar duas maneiras diferentes pelas quais um monarca pode governar seus súditos: ou segue os princípios dos monarcas orientais, levando sua autoridade até ao ponto de só permitir que haja entre seus súditos as distinções de posição que ele mesmo determinar, assim como quaisquer privilégios de nascimento, honrarias ou posses hereditárias, em uma palavra, nenhum crédito entre o povo, a não ser o que provier de sua delegação; ou o monarca exerce seu poder de maneira mais branda, como outros príncipes europeus, autorizando outras fontes de honra além de seu sorriso e favor: nascimento, títulos, posses, coragem, integridade, saber, ou grandes e afortunadas proezas. No primeiro tipo de governo, se o país for conquistado, jamais será possível sacudir esse jugo, pois não há entre o povo quem possua o crédito e autoridade pessoais necessários para dar início a tal empresa; ao passo que no segundo bastará o menor infortúnio ou discórdia entre os vencedores para encorajar os vencidos a pegar em armas, pois estes possuem chefes preparados para incitá-los e comandá-los em qualquer empreendimento [6].

É este o argumento de Maquiavel, que parece sólido e convincente, embora fosse preferível não ter ele misturado o falso ao verdadeiro, afirmando que as monarquias governadas segundo a política oriental são as mais difíceis de conquistar, apesar de serem as mais fáceis de conservar depois de conquistadas, devido a ser impossível nelas haver qualquer súdito poderoso cujo descontentamento e revolta possam facilitar a ação de um inimigo. Porque, além de um governo assim tirânico debilitar a coragem dos homens, tornando-os indiferentes à sorte de seu soberano, além disso a experiência nos ensina que mesmo a autoridade temporária e por delegação que os generais e magistrados detêm, que em tais governos é tão absoluta em sua esfera como a do próprio príncipe, é capaz de produzir, entre bárbaros habituados a uma obediência cega, as mais perigosas e fatais revoluções. Assim se vê que sob todos os aspectos é o governo moderado que deve ser preferido, pois é ele que proporciona maior segurança, tanto ao soberano como aos súditos.

Os legisladores, portanto, não devem confiar inteiramente ao acaso o futuro governo de um Estado, e sim elaborar um sistema de leis para regular a administração das questões públicas até a mais remota posteridade. Os efeitos hão de sempre corresponder às causas, e em qualquer nação uma sábia legislação é a herança mais valiosa que pode ser deixada às épocas futuras. No mais

[6] Considerei como certo, de acordo com a suposição de Maquiavel, que os antigos persas não tinham nobreza, embora haja razões para suspeitar que o secretário florentino, que parece ter conhecido melhor os autores latinos do que os gregos, se tenha enganado neste ponto. Os persas mais antigos, cujos costumes são descritos por Xenofonte, eram um povo livre e tinham nobreza. Seus *homótimoi* foram mantidos mesmo depois da ampliação de suas conquistas e da conseqüente mudança de seu governo. Arriano os menciona no tempo de Dario, *De Exp. Alex.*, Liv. II, 11. Os historiadores também declaram freqüentemente que os detentores do comando eram homens de família. Tigranes, que foi general dos medos no reinado de Xerxes, era da família dos Acmenos, *Herod.*, Liv. VII, cap. 62. Artáqueas, que dirigiu a perfuração do canal junto ao monte Athos, pertencia à mesma família. Id., cap. 117. Megabizo foi um dos sete persas eminentes que conspiraram contra os Magi. Seu filho, Zópiro, era o primeiro comandante no reinado de Dario, e foi o conquistador de Babilônia para este monarca. Seu neto, Megabizo, era o comandante do exército que foi derrotado em Maratona. Seu bisneto, Zópiro, foi também homem eminente, e foi banido da Pérsia. *Herod.*, Liv. III, 160. *Tucíd.*, Liv. I, 109. Rosaces, que comandou um exército no Egito durante o reinado de Artaxerxes, também descendia de um dos sete conspiradores, *Diod. Sic.*, Liv. XVI, 47. Agisleu, *in* Xenofonte, *Hist. Graec.*, Liv., IV, 1, desejoso de conseguir o casamento do Rei Cotys, seu aliado, com a filha de Spitídrates, um persa de elevada linhagem, que se havia passado para seu lado, pergunta antes de mais a Cotys a que *família* pertence Spitídrates, e Cotys responde que é de uma das mais ilustres da Pérsia. Arieu, quando Clearco e os dez mil gregos lhe ofereceram o poder, recusou alegando ser de linhagem demasiado baixa, dizendo que tantos persas eminentes jamais o aceitariam como soberano. Id., *De exped.;* Liv. II. Algumas das famílias descendentes dos sete persas acima referidos se mantiveram durante os reinados de todos os sucessores de Alexandre: e Mitrídates, no tempo de Antíoco, diz-nos Políbio que era descendente de um deles, Liv. V, cap. 43. Artabazo era considerado, conforme diz Arriano *en tóis prótois Persôn*, Liv. III, 23. E quando Alexandre casou em um só dia oitenta de seus capitães com mulheres persas, sua intenção era, evidentemente, aliar os macedônios com as mais eminentes famílias persas. Id. Liv. XVII, 107. O governo da Pérsia era despótico, e sob muitos aspectos era dirigido à maneira oriental, mas não a ponto de extinguir toda a nobreza e confundir todos os níveis e categorias. Permitia que houvesse homens que eram nobres, por si mesmos e suas famílias, independentemente de seus cargos e funções. Se os macedônios conservaram tão facilmente o domínio sobre eles, foi devido a outras causas, que facilmente se encontrarão nos historiadores; embora se deva admi-

ínfimo tribunal ou repartição pública se verifica que as normas e os métodos estabelecidos para regulamentar as diversas atividades constituem uma importante barreira contra a natural depravação da humanidade. Por que não poderia dar-se o mesmo com as questões públicas? Poderemos atribuir a estabilidade e a sabedoria do governo veneziano, ao longo de tantos anos, a algo mais que à forma de governo? E não é coisa fácil apontar quais os defeitos da Constituição original que produziram os tumultuosos governos de Atenas e Roma, e finalmente culminaram na ruína dessas duas célebres repúblicas? E esta questão depende tão pouco do caráter e da educação dos indivíduos, que é possível uma certa parte da mesma república ser sabiamente governada e outra sê-lo deficientemente, pelos mesmos homens, devido simplesmente à diferença das normas e instituições que regulam cada uma dessas partes. Dizem-nos os historiadores que foi efetivamente esse o caso de Gênova.

Enquanto o Estado estava permanentemente cheio de revoltas, tumultos e desordens, o banco de São Jorge, que se havia tornado uma parte importante do povo, foi durante muitos anos governado com a maior integridade e sabedoria [7] .

As épocas de maior espírito público nem sempre são as que mais se distinguem pela virtude pessoal. É possível que boas leis introduzam a ordem e a moderação no governo, mesmo que os usos e costumes pouca humanidade ou justiça hajam incutido no caráter dos homens. O período mais ilustre da história romana, do ponto de vista político, foi do início da primeira até ao fim da última Guerra Púnica, porque o devido equilíbrio entre a nobreza e o povo era mantido pelos debates dos tribunos, e não havia ainda sido desfeito pela extensão das conquistas. Nessa mesma época, contudo, o horrendo costume do envenenamento era tão vulgar que, no decurso de parte de uma estação, um *pretor* condenou à morte por este crime mais de três mil pessoas [8] em uma região da Itália, e além disso continuava recebendo muitas outras informações da mesma natureza. Há um exemplo semelhante, ou antes, ainda pior [9] , que data dos tempos antigos da república; a tal ponto esse povo, cuja história tanto admiramos, era depravado em sua vida particular. Estou certo de que eram mais virtuosos no tempo dos *triunviratos,* embora despedaçassem sua própria pátria, espalhando a guerra e a desolação por toda a face da terra, apenas por causa da escolha de tiranos [10].

Aqui temos pois incentivo bastante para manter em todos os Estados livres, com o maior zelo, as normas e instituições graças às quais se garante a liberdade, se satisfaz o bem público e se restringe e castiga a avareza ou a ambição de certos homens. Nada é mais honroso para a natureza humana do que vê-la suscetível de tão nobre paixão, assim como nada pode indicar mais claramente a vileza do coração de um homem do que vê-lo dela destituído. Todo homem que ama apenas a si mesmo, sem consideração pela amizade ou pelo merecimento, merece a mais severa reprovação; mas um homem que apenas é suscetível de amizade, sem espírito público ou consideração pela comunidade, é deficiente na parte mais essencial da virtude.

Mas na época atual não é necessário insistir mais longamente neste assunto. Há de ambos os lados bastantes fanáticos, que inflamam as paixões de seus partidários e, sob o pretexto do bem público, defendem os interesses e os objetivos da facção a que pertencem. Por mim, serei sempre mais favorável à moderação do que ao zelo, embora talvez a maneira mais segura de fazer surgir a moderação em qualquer partido seja aumentar nosso zelo pelo público. Procuremos portanto, se possível, extrair da precedente doutrina uma lição de moderação em relação aos partidos em que atualmente nosso país está dividido; enquanto ao mesmo tempo não permitimos que essa moderação enfraqueça a diligência e a paixão que cada indivíduo tem obrigação de colocar a serviço do bem de seu país.

tir que o argumento de Maquiavel é em si mesmo correto, malgrado sua duvidosa aplicação a este caso. (N. do A.)

[7] *Esempio veramente raro, e da Filosofi in tante loro imaginate e vedute Republiche mai non trovato, vedere dentro ad un medesimo cerchio, fra medesimi cittadini, la liberta e la tirannide, la vita civile e la corotta, la giustizia e la licenza: perchè quell'ordine solo mantiene quella città piena di costumi antichi e venerabili. E s'egli avvenisse (che col tempo in ogni modo avverrà) che San Giorgio tutta quella città occupasse, sarebbe quella una Repubblica più della Veneziana memorabile. Delle Hist. Fiorentine.* Liv. 8. (N. do A.)

[8] Tito Lívio, Liv. XL. cap. 43. (N. do A.) — [9] *Ibid.,* Liv. VIII, cap. 18. (N. do A.)

[10] *L'aigle contre l'aigle, Romains contre Romains, combatant seulement pour le choix de tyrans* (Corneille). (N. do A.)

Aqueles que atacam ou defendem um ministro, num governo que, como o nosso, permite a mais ampla liberdade, levam sempre o caso ao extremo, exagerando os méritos ou os defeitos de sua administração. Seus inimigos nunca deixam de lhe atribuir as maiores enormidades, em política interna ou exterior, e não há vileza ou crime de que, segundo eles, o ministro não seja capaz. Guerras desnecessárias, tratados escandalosos, esbanjamento do erário público, impostos excessivos, todo o gênero de erros de administração lhe atribuem. Para agravar a acusação, diz-se que sua perniciosa conduta continuará a exercer sua influência maligna mesmo no futuro, solapando a melhor Constituição do mundo e desorganizando o sábio sistema de leis, instituições e costumes de acordo com o qual durante tantos séculos nossos antepassados tão acertadamente foram governados. Além de em si mesmo ser um mau ministro, conseguiu também destruir toda a segurança estabelecida contra os possíveis maus ministros do futuro.

Por outro lado, os partidários do ministro elevam seu panegírico a tão grande altura como as acusações que os outros lhe fazem, glorificando sua conduta sábia, firme e moderada em todos os aspectos da administração. Defendidos no estrangeiro a honra e os interesses da nação, mantido no país o crédito público, restringidas as perseguições, dominadas as facções: o mérito de todos esses benefícios é atribuído exclusivamente ao ministro. Ao mesmo tempo, todos os seus méritos culminam no mais religioso respeito pela melhor Constituição do mundo, a qual sempre preservou em todas as suas partes e transmitiu intata, para garantir a felicidade e a segurança da posteridade mais remota.

Como os defensores de ambos os partidos aceitam esta acusação ou este panegírico, não é de admirar que se verifique em ambos os lados uma extraordinária efervescência e que a nação se encha de violentas animosidades. Mas gostaria muito de persuadir esses fanáticos de que há uma flagrante contradição tanto na acusação como no panegírico, e que, se não fosse essa contradição, seria impossível que tanto uma como a outra chegassem a tais extremos. Se nossa Constituição fosse efetivamente *essa nobre invenção, orgulho da Grã-Bretanha, inveja de nossos vizinhos, erguida pelo labor de tantos séculos, melhorada à custa de tantos milhões e cimentada por tão grande profusão de sangue*[11], se, digo eu, nossa Constituição de qualquer modo merecesse esses louvores, nesse caso ela jamais teria permitido que um ministro fraco e perverso governasse triunfalmente durante uma vintena de anos, quando lhe fizeram oposição os maiores gênios da nação, os quais gozaram da mais ampla liberdade de palavra e de imprensa, no Parlamento e em seus freqüentes apelos ao povo. Porque, se o ministro é tão fraco e perverso como tão insistentemente se proclama, então a Constituição deve estar errada em seus princípios originais, e não se pode com coerência acusar o ministro de solapar a melhor forma de governo do mundo. Uma Constituição só pode ser considerada boa na medida em que fornece um remédio contra a má administração; e se a inglesa, no máximo de seu vigor e depois de melhorada por dois acontecimentos tão notáveis como a *Revolução* e a *Coroação,* devido aos quais nossa antiga família real a ela foi sacrificada; se, digo eu, todas essas vantagens não permitem a nossa Constituição fornecer tal remédio, nesse caso devemos de certo modo ficar gratos ao ministro que a solapa, pois assim nos fornece uma oportunidade para erigir outra melhor no lugar dela.

Empregaria os mesmos argumentos para atenuar o zelo daqueles que defendem o ministro. *Se nossa Constituição é assim tão excelente,* é impossível que uma mudança de ministro seja coisa tão terrível, pois é essencial que essa Constituição, seja qual for o ministro, ao mesmo tempo evite que ela própria seja violada e impeça que haja quaisquer excessos na administração. *Se nossa Constituição é muito má,* então não há motivo para tal desconfiança e apreensão com a possibilidade de uma mudança, e neste caso não se justifica qualquer ansiedade, tal como a um homem que tenha casado com uma meretriz não adianta vigiá-la para impedir sua infidelidade. Num tal governo os negócios públicos terão necessariamente que se desorganizar, sejam quais forem as mãos que os conduzam, e nesse caso a paciência e a humildade dos *filósofos* é muito mais necessária que o zelo dos *patriotas.* A virtude e as boas intenções de Catão e de Bruto merecem os maiores louvores, mas para que serviu seu zelo? Apenas para apressar a fatal queda do governo romano, tornando mais violentas e dolorosas as convulsões e agonias de sua morte.

Não pretendo com isto dizer que os negócios públicos não mereçam cuidados nem atenções.

[11] *Dissertation on Parties,* Carta 10. (N. do A.)

Se os homens fossem moderados e consistentes seria possível aceitar suas queixas, ou pelo menos examiná-las. O Partido do Campo poderia afirmar que nossa Constituição, apesar de excelente, permite até certo ponto que haja uma má administração, de tal modo que, no caso de haver um mau ministro, é lícito fazer-lhe oposição com um grau *adequado* de zelo. Por outro lado, o Partido da Corte pode ter o direito de defender a administração do ministro, caso este seja bom, e também com *algum* zelo. Gostaria apenas de persuadir os homens a não discutirem como se estivessem lutando *pro aris et focis,* e a não transformarem uma boa em má Constituição, com a violência de seu facciosismo.

Não referi aqui nenhum dos aspectos pessoais da atual controvérsia. Com a melhor Constituição civil, em que todos seriam constrangidos pelas mais rígidas leis, seria fácil descortinar as boas ou más intenções de um ministro, e decidir se seu caráter pessoal merece o amor ou o ódio. Mas tais problemas pouca importância têm para a nação, e submetem aqueles que lhes dedicam sua pena à justa suspeita de malevolência ou lisonja.

DA LIBERDADE CIVIL

Aqueles que, livres da fúria e dos preconceitos partidários, dedicam sua pena às questões políticas cultivam uma ciência que contribui, mais do que qualquer outra, para a utilidade pública, e até mesmo para a satisfação pessoal dos que se dedicam a seu estudo. Creio no entanto haver razões para supor que o mundo é demasiado jovem para que se possa formular em política um grande número de verdades gerais, capazes de permanecer verdadeiras até à mais remota posteridade. Possuímos ainda menos de três mil anos de existência; assim, não apenas a arte de pensar é ainda imperfeita nesta ciência, tal como em todas as outras, mas carecemos até de suficientes materiais sobre os quais possamos pensar. Não se sabe perfeitamente até que extremos, de virtude ou vício, a natureza humana é capaz de chegar, nem o que poderá esperar-se da humanidade, caso haja uma grande revolução em sua educação, costumes ou princípios. Maquiavel era sem dúvida um grande gênio, mas, tendo-se limitado a estudar os violentos e tirânicos governos dos tempos antigos, ou os pequenos e turbulentos principados da Itália, seus argumentos se revelaram extremamente deficientes, sobretudo os que se referem ao governo monárquico; e é difícil encontrar em seu *Príncipe* alguma máxima que a experiência posterior não tenha vindo refutar completamente. *Um príncipe fraco,* diz ele, *é incapaz de receber bons conselhos, pois, se os pedir a vários homens, não será depois capaz de escolher entre os diferentes conselhos recebidos. Se aceitar um deles, é possível que esse ministro seja competente, mas não continuará ministro por muito tempo: virá sem dúvida a depor seu senhor, colocando-se a si próprio e a sua família no trono.* Refiro apenas este, de entre os muitos erros desse político, erros que em larga medida se devem ao fato de ele ter vivido numa época demasiado antiga para que já se pudesse ser bom juiz da verdade política. Atualmente quase todos os príncipes da Europa são governados por seus ministros, e isto vem sucedendo desde há perto de dois séculos: no entanto, nem uma só vez tal acontecimento ocorreu, nem é possível que ocorra. Séjano pôde conceber o projeto de destronar os Césares; mas Fleury, por mais vicioso que fosse, seria incapaz, desde que se conservasse em seu perfeito juízo, de alimentar a menor esperança de depor os Bourbons.

Até ao século passado, o comércio não era considerado uma questão de Estado, e é raro encontrar qualquer autor político antigo que lhe tenha feito referência [1] . Até os autores italianos observaram a esse respeito o mais profundo silêncio, apesar de atualmente o comércio atrair a maior atenção tanto dos ministros de Estado como dos pensadores. Parecem ter sido a grandeza, a opulência e as proezas militares das duas potências marítimas que fizeram ver à humanidade a importância de que um amplo comércio pode revestir-se.

Pretendendo, portanto, proceder neste ensaio a uma comparação exaustiva entre a liberdade civil e o governo absoluto, mostrando as grandes vantagens que a primeira oferece em relação ao segundo, comecei a alimentar a suspeita de que nenhum homem desta época se acha suficientemente habilitado para tal empreendimento, e que é altamente provável que tudo aquilo que qualquer um possa adiantar sobre o assunto seja refutado pela experiência subseqüente e rejeitado pela posteridade. As coisas humanas têm sofrido revoluções tão importantes, e têm-se dado tantos acontecimentos que contradizem as predições dos antigos, que basta isto para permitir esperar que se dêem mais mudanças ainda.

[1] Xenofonte faz-lhe referência, mas pondo em dúvida que ele possa trazer qualquer vantagem para o Estado. *Ei de kai emporia ofelei ti pólin,* etc., Xen., *Hiero.,* 9, 9. Platão exclui-o totalmente de sua República imaginária. *De Legibus,* Liv. IV. (N. do A.)

Foi assinalado pelos antigos que todas as artes e ciências surgiram em nações livres, e que os persas e os egípcios, malgrado a abastança, a opulência e o luxo de que desfrutavam, fracos esforços fizeram no sentido de apreciar os prazeres mais requintados, prazeres estes que os gregos, mesmo em meio a guerras permanentes, vivendo probremente e com a maior simplicidade de costumes, levaram a tão grande perfeição. Assinalaram também que, a partir do momento em que os gregos se viram privados da liberdade, e apesar de verem suas riquezas imensamente aumentadas, graças às conquistas de Alexandre, a partir desse momento as artes entraram em declínio, e desde então não mais foram capazes de progredir naquela região. O saber se transferiu para Roma, que nessa época era a única nação livre do universo, e, depois de encontrar solo tão propício, realizou progressos prodigiosos durante mais de um século, até ao momento em que a decadência da liberdade acarretou a decadência das letras, espalhando no mundo inteiro a mais completa barbárie. Longinus pensou que bastavam essas duas experiências, cada uma das quais foi dupla em seu gênero, mostrando tanto a derrocada do saber nos governos absolutos quanto seu progresso nos governos populares, para justificar sua afirmação de que as artes e as ciências só num governo livre podem florescer. E nesta opinião foi seguido por diversos autores eminentes[2] de nosso país, os quais ou se limitaram a apreciar fatos antigos, ou patentearam uma excessiva parcialidade em favor da forma de governo estabelecida entre nós.

Mas o que diriam esses autores dos exemplos da Roma moderna e de Florença? Das quais a primeira levou à maior perfeição todas as belas-artes, a escultura, a pintura e a música, assim como a poesia, embora gemesse sob a tirania, e uma tirania de sacerdotes, ao passo que a segunda realizou seus principais progressos nas artes e nas ciências depois de começar a perder sua liberdade, devido a usurpação da família dos Médicis. Ariosto, Tasso e Galileu, e igualmente Rafael e Miguel Ângelo, não nasceram em repúblicas. E, embora a escola lombarda tenha sido famosa, assim como a romana, por outro lado os venezianos foram os menos ilustres, e parecem possuir um gênio para as artes e ciências um tanto inferior ao dos outros italianos. Rubens fundou sua escola em Antuérpia, e não em Amsterdam. Na Alemanha, o centro de cultura é Dresden, e não Hamburgo.

Mas o mais eminente exemplo do florescimento do saber sob os governos absolutos é o da França, que raras vezes tem gozado de liberdade, e contudo levou as artes e as ciências a uma perfeição que nenhuma outra nação ultrapassou. Os ingleses são, talvez, maiores filósofos; os italianos, melhores pintores e músicos; os romanos foram maiores oradores. Mas os franceses são o único povo, com exceção dos gregos, que teve ao mesmo tempo filósofos, poetas, oradores, historiadores, pintores, arquitetos, escultores e músicos. Quanto ao teatro, foram ainda melhores do que os gregos, os quais foram melhores do que os ingleses. E na vida cotidiana aperfeiçoaram em ampla medida aquela arte que é a mais útil e agradável de todas, *l'art de vivre,* a arte da sociedade e da conversação.

Se considerarmos o estado das ciências e das belas-artes em nosso próprio país, veremos que a observação de Horácio em relação aos romanos pode em grande medida ser aplicada aos ingleses:

Sed in longum tamen aevum
Mansuerunt, hodieque manent vestigia ruris.
(Mas por longo tempo durou e ainda perdura a marca do campo.)

A elegância e a propriedade do estilo têm sido extremamente desprezadas entre nós. Não temos dicionário algum de nossa língua, e mal possuímos uma gramática aceitável. A *primeira* prosa culta que tivemos foi escrita por um autor que ainda é vivo[3] . Quanto a Sprat, Locke e mesmo Temple, todos eles conheciam demasiado mal as regras da arte para que se possa considerá-los prosadores elegantes. A prosa de Bacon, Harrington e Milton é extremamente afetada e pedante, embora o conteúdo de suas obras seja excelente. Os homens deste país têm-se ocupado de tal modo com as grandes discussões de Religião, Política e Filosofia, que não têm qualquer inclinação pelas observações aparentemente minuciosas da gramática e da crítica. E, embora este estilo de pensamento deva ter melhorado consideravelmente nossa inteligência e nossa capacidade

[2] Addison e Lord Shaftesbury. (N. do A.)
[3] O Dr. Swift. (N. do A.)

de argumentação, deve confessar-se que, mesmo nas ciências acima mencionadas, não possuímos qualquer obra importante que possamos legar à posteridade. O máximo de que nos podemos vangloriar são algumas tentativas no sentido de uma filosofia mais acertada, as quais sem dúvida constituem uma valiosa promessa, mas que até agora não atingiram qualquer grau de perfeição.

Passou a ser opinião estabelecida que o comércio só sob um governo livre pode florescer, e esta opinião parece assentar numa experiência mais longa e mais ampla do que a anterior, relativa às artes e às ciências. Se seguirmos a evolução do comércio, através de Tiro, Atenas, Siracusa, Cartago, Veneza, Florença, Gênova, Antuérpia, a Holanda, a Inglaterra, etc., verificaremos em todos os casos que ele se encontra nos governos livres. As três maiores cidades da Europa são Londres, Amsterdam e Hamburgo; todas elas cidades livres, e cidades protestantes, o que significa que desfrutam de uma dupla liberdade. Não obstante, é forçoso assinalar que a grande preocupação ultimamente surgida, em relação ao comércio da França, parece demonstrar que esta máxima não é mais certa e infalível do que a anterior, e que é possível aos súditos de um príncipe absoluto se tornarem nossos rivais no comércio, como já o eram no saber.

Ousasse eu dar minha opinião quanto a um problema tão incerto, afirmaria que, não obstante os esforços dos franceses, há algo de inerente à própria natureza do governo absoluto e dele inseparável que é prejudicial ao comércio; embora a razão na qual assenta esta opinião seja um tanto diferente daquela em que geralmente se insiste. A propriedade privada me parece estar quase tão segura numa monarquia civilizada européia como numa república; nem tampouco em tal governo a violência do soberano deve fazer recear mais perigos do que os que geralmente provêm das trovoadas e dos terremotos, ou de qualquer dos mais invulgares e extraordinários acidentes. A cobiça, aguilhão da indústria, é uma paixão tão obstinada, que abre caminho através de tantos perigos e dificuldades reais, que não seria provável ela se deixar assustar por um perigo imaginário, e tão pequeno que mal é possível calculá-lo. Portanto, em minha opinião, o comércio poderá decair sob os governos absolutos, mas não devido a ser menos *seguro,* e sim devido a ser menos *honroso.* A monarquia não pode subsistir sem uma subordinação de classes. O nascimento, os títulos e a posição devem ser honrados acima da indústria e da riqueza. E, enquanto for esta a opinião dominante, todos os mercadores importantes estarão sujeitos à tentação de abandonar seu comércio, a fim de adquirir qualquer um desses empregos que trazem privilégios e honrarias.

Já que estou tratando desta questão das alterações que o tempo produziu ou pode produzir na política, devo assinalar que todos os tipos de governo, livre ou absoluto, parecem ter sofrido nos tempos modernos uma grande mudança para melhor, no que diz respeito à administração das questões exteriores e internas. A *balança do poder* é um segredo da política, que só na época atual passou a ser plenamente conhecido; e devo acrescentar que a polícia interna dos Estados foi também objeto de grandes aperfeiçoamentos durante este último século. Informa-nos Salústio que o exército de Catilina aumentou muito com a incorporação dos salteadores das proximidades de Roma, embora, creio eu, todos os homens dessa profissão que atualmente se encontram dispersos pela Europa não seriam em número suficiente para formar um regimento. Nas alegações de Cícero em favor de Milo encontro, entre outros argumentos usados para provar que seu cliente não havia assassinado Clódio[4], o seguinte: que se Milo, diz ele, tivesse a intenção de matar Clódio, não o teria atacado à luz do dia, nem a tão grande distância da cidade; tê-lo-ia atacado à noite, próximo dos subúrbios, onde se poderia supor que ele tivesse sido morto por ladrões; a freqüência de tais acidentes teria facilitado essa burla. Isto constitui uma prova surpreendente da frouxidão da polícia de Roma, e do número e força desses ladrões, pois nessa ocasião Clódio ia acompanhado por trinta escravos, que estavam completamente armados, e suficientemente habituados ao sangue e ao perigo, com os freqüentes tumultos provocados por esse sedicioso tribuno.

Mas, embora todos os tipos de governo tenham melhorado nos tempos modernos, mesmo assim o governo monárquico parece ter sido aquele que mais se aproximou da perfeição. Pode atualmente afirmar-se, sobre as monarquias civilizadas, aquilo que anteriormente se dizia apenas em louvor das repúblicas: que *são um governo de Leis e não de Homens.* Verifica-se que são capazes, e em medida surpreendente, de ordem, método e constância. Nelas a propriedade está em

[4] Vide Asc. Ped. in *Orat. pro Milone.* (N. do A.)

segurança, a indústria é estimulada, as artes florescem; e o príncipe vive em segurança no meio de seus súditos, como um pai no meio de seus filhos. Existem na Europa, e já existem há dois séculos, talvez cerca de duzentos príncipes absolutos, grandes ou pequenos: e, calculando que cada um deles reinou durante vinte anos, podemos supor que houve ao todo dois mil monarcas ou tiranos, como lhes teriam chamado os gregos. Todavia, em todos eles não houve um único, nem sequer Filipe II da Espanha, que tenha sido tão mau como Tibério, Calígula, Nero ou Domiciano, que foram quatro de entre os doze imperadores romanos. Deve contudo confessar-se que os governos monárquicos, apesar de se terem aproximado mais, em brandura e em estabilidade, dos governos populares, ainda lhes são inferiores. Nossa educação e nossos costumes modernos inculcam maior humanidade e moderação que os antigos; mas não conseguiram ainda eliminar inteiramente as desvantagens dessa forma de governo.

Mas devo aqui pedir licença para formular uma conjetura que parece provável mas só pela posteridade poderá ser plenamente julgada. Inclino-me para pensar que há nos governos monárquicos uma fonte de melhoria, e nos governos populares uma fonte de degenerescência, que com o tempo levarão essas duas espécies de Constituição civil ainda mais perto da igualdade. Os maiores dos abusos que ocorrem na França, país que é o mais perfeito modelo de monarquia pura, não derivam de lá haver impostos em número e importância superior aos que se encontram nos países livres, mas sim do método dispendioso, desigual, arbitrário e complicado de cobrá-los, que em grande medida desencoraja a indústria dos pobres, sobretudo a dos camponeses e lavradores, e torna a agricultura um trabalho miserável e escravizante. Mas quem tendem esses abusos a favorecer? Se é a nobreza, podem ser considerados inerentes a essa forma de governo, pois a nobreza é o verdadeiro esteio da monarquia, e é natural que nessa Constituição seus interesses sejam mais respeitados do que os do povo. Mas na realidade é a nobreza que mais é prejudicada por essa opressão, pois ela arruína suas propriedades e empobrece seus rendeiros. Os únicos que são favorecidos são os *financeiros,* raça de homens odiada pela nobreza e por todo o reino. Se, portanto, surgisse um príncipe ou ministro suficientemente dotado de discernimento para ver qual o seu interesse e o da nação, e com suficiente força de vontade para romper com os costumes antigos, seria lícito esperar que esses abusos teriam fim; e em tal caso a diferença entre esse governo absoluto e nosso governo livre já não pareceria tão importante como atualmente.

A fonte de degenerescência que se pode verificar nos governos livres consiste na prática de contrair dívidas e hipotecar as rendas públicas, o que pode com o tempo ter como resultado que os impostos se tornem intoleráveis, e que toda a propriedade do Estado caia nas mãos do povo. Conforme nos diz Xenofonte [5], os atenienses, embora governados por uma república, pagavam cerca de duzentos por cento pelas quantias em dinheiro que qualquer emergência os obrigasse a tomar emprestadas. Entre os modernos, foram os holandeses os primeiros a introduzir a prática de tomar emprestadas grandes somas a juro baixo, e por causa disso quase chegaram a arruinar-se. Os príncipes absolutos também têm contraído dívidas, mas, como qualquer príncipe absoluto pode abrir falência quando quiser, seu povo nunca pode ser oprimido por suas dívidas. Nos governos populares, sendo o credor público geralmente o povo, e principalmente os que ocupam os mais altos cargos, o Estado tem grande dificuldade em adotar esta solução que, apesar de por vezes ser necessária, é sempre cruel e bárbara. Parece portanto ser este um inconveniente que ameaça todos os governos livres, e sobretudo o nosso, no atual estado de coisas. E é este um forte motivo para nos levar a aumentar nossa parcimônia em relação aos dinheiros públicos; caso contrário seremos reduzidos, pela multiplicidade dos impostos ou, o que é pior, por nossa incapacidade pública e inabilidade para a defesa, a amaldiçoar nossa própria liberdade, e aspirar ao mesmo estado de servidão de todas as nações que nos rodeiam.

[5] Cf. Xenofonte, *Recursos ou Rendas,* III, 9, 10. (N. do A.)

Da Liberdade de Imprensa

Nada neste país é mais capaz de surpreender os estrangeiros do que a extrema liberdade que desfrutamos de comunicar ao público quanto nos aprouver, e de censurar abertamente qualquer medida que possa ser tomada pelo rei ou por seus ministros. Se o governo se decide pela guerra, afirma-se que, seja deliberadamente ou por ignorância, ele interpreta erradamente os interesses da nação, e que na atual situação a paz seria infinitamente preferível. Se a paixão dos ministros se inclina para a paz, nossos autores políticos só falam de guerra e devastação, e acusam de mesquinha e pusilânime a conduta pacífica do govêrno. Dado que esta liberdade não é permitida por nenhum outro governo, seja republicano ou manárquico (na Holanda e em Veneza mais do que na França ou na Espanha), é muito natural que surja a seguinte pergunta: *Como é possível que só a Grã-Bretanha goze deste especial privilégio?*

A razão devido à qual as leis nos concedem tal liberdade parece derivar da forma mista de nosso governo, o qual não é inteiramente monárquico nem inteiramente republicano. Deve ser considerada como uma correta observação política, se não estou em erro, a de que os dois extremos do governo, a liberdade e a escravidão, geralmente quase se tocam; e que, à medida que nos afastamos dos extremos, misturando à liberdade um pouco de monarquia, o governo sempre se torna mais livre, assim como, por outro lado, misturando à monarquia um pouco de liberdade, o jugo sempre se torna mais pesado e intolerável. Num governo como o da França, que é absoluto, num país onde tanto as leis como os costumes e a religião contribuem para fazer que o povo se sinta plenamente satisfeito com sua condição, o monarca não pode alimentar qualquer desconfiança em relação a seus súditos, e portanto é capaz de lhes conceder grandes *liberdades,* tanto de palavra como de ação. Num governo completamente republicano como o da Holanda, onde nenhum magistrado é suficientemente eminente para suscitar a *desconfiança* do Estado, não é perigoso conferir aos magistrados amplos poderes discricionários; e, embora de tais poderes derivem muitas vantagens para a manutenção da paz e da ordem, eles limitam consideravelmente as ações dos homens, fazendo todos os cidadãos ter grande respeito pelo governo. Parece assim evidente que os dois extremos, a monarquia absoluta e a república, são muito semelhantes em alguns aspectos essenciais. Na *primeira* não há desconfiança do magistrado em relação ao povo, e na *segunda* não há desconfiança do povo em relação ao magistrado; em ambos os casos essa ausência de desconfiança dá origem a grande tranqüilidade, causando uma espécie de liberdade nas monarquias e de poder arbitrário nas repúblicas.

Para justificar a segunda parte da precedente observação, que em todo governo os meios estão muito afastados um do outro e que as misturas de monarquia e liberdade tornam o jugo ou mais leve ou mais pesado, devo citar um comentário de Tácito sobre os romanos do período imperial, de acordo com o qual estes eram incapazes de suportar tanto a escravidão total como a liberdade total: *Nec totam servitutem, nec totam libertatem pati possunt.* Um poeta famoso traduziu e aplicou aos ingleses este comentário, em sua vívida descrição da política e do governo da Rainha Elizabeth:

Et fit aimer son joug à l'Anglais indompté,
Qui ne peut ni servir, ni vivre en liberté. [1]

[1] *Henriade,* Liv. I. (N. do A.)

De acordo com estes comentários, devemos considerar o governo romano do período imperial como uma mistura de despotismo e liberdade, com maior preponderância do despotismo; e o governo inglês como uma mistura da mesma espécie, na qual predomina a liberdade. As conseqüências estão em conformidade com a observação anterior, e são o que seria de esperar dessas formas mistas de governo, que dão origem a um recíproco temor e desconfiança. Muitos dos imperadores romanos foram os mais terríveis tiranos que jamais desonraram a natureza humana, e é evidente que sua crueldade era provocada sobretudo por sua desconfiança e por verem que todos os grandes homens de Roma toleravam com impaciência o domínio de uma família que, apenas algum tempo antes, de modo algum era superior à sua. Na Inglaterra, por outro lado, dado que é a parte republicana do governo que predomina, embora com grande mistura de monarquia, ela é obrigada, para sua própria preservação, a manter uma vigilante *desconfiança* em relação aos magistrados, a eliminar todos os poderes discricionários e a garantir a vida e a fortuna de todos por meio de leis gerais e inflexíveis. Uma ação só pode ser considerada crime se a lei como tal claramente a definir; nenhum homem pode ser acusado de um crime sem ser apresentada aos juízes uma prova legal; e mesmo esses juízes precisam ser seus pares, e são obrigados, em seu próprio interesse, a manter um olhar vigilante sobre os abusos e violências dos ministros. A estas causas se deve o fato de haver na Grã-Bretanha tanta liberdade, e até talvez licenciosidade, como antigamente havia escravidão e tirania em Roma.

Estes princípios explicam a grande liberdade da imprensa neste reino, mais do que qualquer outro governo permite. Compreende-se que ficaríamos sob a ameaça do poder arbitrário, caso não tivéssemos o cuidado de impedir seu progresso, e se não houvesse um método fácil de espalhar o alarma de uma ponta a outra do reino. O entusiasmo do povo precisa ser freqüentemente instigado, a fim de refrear as ambições da corte; e o medo de que esse entusiasmo seja instigado precisa ser usado para evitar essas ambições. Nada contribui tanto para este fim como a liberdade de imprensa, graças à qual é possível usar todo o saber, inteligência e gênio da nação em favor da liberdade, e exortar todos a defendê-la. Portanto, enquanto a parte republicana de nosso governo puder conservar sua preponderância sobre a monárquica, ela terá naturalmente o cuidado de manter livre a imprensa, pois esta é importante para sua própria preservação.

Deve todavia conceder-se que a ilimitada liberdade de imprensa, embora seja difícil, e talvez impossível, propor para ela um remédio adequado, é um dos males a que estão sujeitas essas formas mistas de governo.

Se o Governo Britânico tende mais para a Monarquia Absoluta ou para a República

Um fato que dá origem a violentos preconceitos contra quase todas as ciências é o de nenhum homem prudente, por mais certo que esteja de seus princípios, se atrever a fazer profecias sobre qualquer acontecimento, ou a predizer as conseqüências remotas das coisas. O médico não se arrisca a pronunciar-se sobre o estado em que se encontrará seu paciente daí a uma quinzena ou um mês, e o político ainda menos se atreve a predizer, com vários anos de antecedência, a situação dos negócios públicos. Harrington se considerava tão certo de seu princípio geral, segundo o qual *a balança do poder depende da da propriedade,* que se arriscou a declarar para sempre impossível o restabelecimento da monarquia na Inglaterra, mas pouco depois da publicação de seu livro ela foi restaurada, e sabemos que a partir de então ela sempre se manteve em sua situação anterior. Não obstante este infeliz exemplo, vou tentar o exame de um problema importante, a saber: *se o governo britânico tende mais para a monarquia absoluta ou para a república, e em qual destas duas espécies de governo é mais provável que ele acabe por se fixar.* Como não parece haver grande perigo de uma brusca revolução em qualquer dos dois sentidos, ao menos escaparei à vergonha resultante de minha temeridade, se se verificasse ter-me equivocado.

Os que afirmam que o equilíbrio de nosso governo tende mais para a monarquia absoluta podem defender sua opinião mediante as razões seguintes. Seria impossível negar que a propriedade tem grande influência sobre o poder, mas apesar disso a máxima geral segundo a qual *a balança de um depende da balança da outra* só pode ser aceita com severas restrições. É evidente que uma propriedade muito menor, em uma só mão, será capaz de contrabalançar uma maior propriedade em diversas mãos, não só porque é difícil fazer que muitas pessoas se associem tendo em vista os mesmos objetivos, mas também porque, quando unida, a mesma propriedade gera muito maior dependência do que quando dispersa. Cem pessoas com mil libras anuais cada uma podem gastar toda a sua renda, e mesmo assim ninguém ficar na dependência delas, a não ser seus criados e artífices, os quais com justiça consideram seus lucros como produto de seu próprio trabalho. Mas um homem que possua cem mil libras de renda anual, se for suficientemente generoso e habilidoso, pode criar grande dependência por meio de favores, e ainda mais mediante as esperanças que faz nascer.

Por isso se verifica que, em todos os governos livres, todo cidadão exorbitantemente rico sempre provoca desconfiança, mesmo que suas posses não possam ser comparadas às do Estado. A fortuna de Crasso, se bem me lembro, chegava apenas a cerca de dois milhões e meio em nossa moeda, e mesmo assim sabemos que, embora seu gênio nada tivesse de extraordinário, ele foi capaz, graças unicamente a sua riqueza, de igualar durante toda a sua vida tanto o poder de Pompeu como o de César, o qual veio depois a tornar-se senhor do mundo. A riqueza dos Médicis fez deles senhores de Florença, embora provavelmente ela não fosse muito grande, comparada com a propriedade conjunta dessa opulenta república.

Estas considerações são de molde a fazer-nos receber uma idéia grandiosa do espírito de amor à liberdade britânico, pois fomos capazes de conservar nosso governo livre, durante tantos séculos, contra nossos soberanos que, além do poder e da majestade e dignidade da coroa, sempre foram senhores de muito mais propriedades do que qualquer cidadão jamais gozou em qualquer república. Mas deve dizer-se que este espírito, por maior que seja, nunca será capaz de se manter

contra a imensa propriedade que o rei atualmente possui, e que continua aumentando. Segundo um cálculo moderado, a coroa tem à sua disposição perto de três milhões por ano. A lista civil soma perto de um milhão, a cobrança de todos os impostos outro milhão, e os salários do exército e da marinha, juntamente com os cargos eclesiásticos, somam mais de um terceiro milhão: uma quantia imensa, que pode razoavelmente ser calculada em mais da trigésima parte de toda a renda e trabalho do reino. Se a esta grande propriedade acrescentarmos o luxo crescente da nação, nossa tendência para a corrupção, juntamente com o grande poder e prerrogativas da coroa, e o comando das forças militares, ninguém poderá esperar ser capaz, sem extraordinários esforços, de, apesar destas desvantagens, conservar nosso governo livre durante muito tempo.

Por outro lado, os que sustentam que o governo britânico se inclina para a república também podem defender sua opinião por meio de argumentos plausíveis. Pode dizer-se que, apesar de essa imensa propriedade da coroa se ir juntar à dignidade de primeiro magistrado e a muitos outros poderes e prerrogativas legais, que naturalmente lhe deverão dar maior influência, ela se torna menos perigosa para a liberdade devido precisamente a essa razão. Se a Inglaterra fosse uma república, e qualquer particular possuísse uma renda equivalente a um terço, ou mesmo a um décimo da coroa, muito justamente provocaria desconfiança, pois teria infalivelmente grande autoridade no governo; e uma autoridade tão irregular, não reconhecida pelas leis, é sempre mais perigosa que a autoridade, mesmo muito maior, que delas deriva. Um homem que seja possuidor de um poder usurpado não pode fixar limites para suas pretensões; seus partidários têm razão para tudo esperar de seu favor; seus inimigos provocam sua ambição, fazendo-o recear a violência de sua oposição; e, estando o governo mergulhado em grande agitação, todo indivíduo corrupto do país naturalmente se lhe juntará. Pelo contrário, uma autoridade legal, embora grande, tem sempre certos limites, os quais impedem as ambições e pretensões de seu possuidor; as leis certamente terão previsto remédio contra seus excessos. Um magistrado tão eminente tem demasiado medo e demasiado pouca ambição para pensar em usurpações; e, como sua autoridade legal é tranqüilamente reconhecida, tem pouca tentação e pouca oportunidade de aumentá-la ainda mais. Além disso, sucede com as aspirações e projetos ambiciosos o mesmo que se pode observar nas seitas filosóficas e religiosas. Uma nova seita provoca tal agitação, e é tanto atacada como defendida com tal veemência, que sempre alastra mais depressa, e multiplica seus partidários com maior rapidez do que qualquer opinião de há muito estabelecida, recomendada pela sanção das leis e da antiguidade. Tal é a natureza da novidade, que sempre que alguma coisa agrada ela se torna duplamente agradável, precisamente pela mesma razão. E, na maior parte dos casos, a violência dos inimigos é favorável aos projetos ambiciosos, do mesmo modo que o zelo dos partidários.

Pode além disso dizer-se que, embora os homens sejam fortemente dominados pelo interesse, até mesmo o próprio interesse, e todos os assuntos humanos, são inteiramente governados pela *opinião*. Ora, no decurso destes últimos quinze anos, deu-se uma brusca e sensível mudança nas opiniões dos homens, graças aos progressos do saber e da liberdade. A maior parte dos habitantes desta ilha se despojou de toda supersticiosa reverência pelos nomes e pela autoridade; o clero perdeu grande parte de seu crédito; suas pretensões e doutrina foram ridicularizadas; e mesmo a religião mal consegue já sustentar-se. O simples nome de *rei* inspira pouco respeito, e falar de um rei como vigário de Deus na terra, ou atribuir-lhe qualquer um desses títulos pomposos que antigamente deslumbravam os homens, provocaria apenas o riso de todos. Embora a coroa, graças a sua grande renda, possa conservar sua autoridade nas épocas de tranqüilidade, por meio da influência e do interesse pessoal, apesar disso, como o menor choque ou convulsão é capaz de fazer em pedaços esses interesses, o poder real, deixando de ser sustentado pelos princípios e opiniões dos homens, será imediatamente destruído. Se durante a *revolução* os homens estivessem na mesma disposição em que estão atualmente, a monarquia teria corrido o risco de desaparecer completamente desta ilha.

Se me arriscasse a expor minhas próprias opiniões no meio destes argumentos opostos, afirmaria que, a não ser que se dê qualquer convulsão extraordinária, o poder da coroa, graças a sua grande renda, parece mais estar-se reforçando; embora ao mesmo tempo deva admitir que este progresso parece ser muito lento e quase insensível.

É bem sabido que todo governo tem que acabar um dia, e que a morte é tão inevitável para o corpo político como para o corpo animal. Mas, como é possível preferir-se um tipo de morte a outro, é lícito perguntar-se se é mais desejável que a Constituição britânica seja substituída por um governo popular ou por uma monarquia absoluta. Aqui declaro francamente que, embora em quase todos os casos a liberdade seja preferível à escravidão, preferiria ver nesta ilha um monarca absoluto a uma república. De fato, pensemos que tipo de república temos razões para esperar. Não está em causa qualquer bela república imaginária, cujo plano possamos traçar em nosso gabinete. Não há dúvida que é possível imaginar um governo popular mais perfeito que a monarquia absoluta, ou mesmo que nossa atual Constituição. Mas que razões temos nós para esperar que tal governo venha jamais a ser instituído na Grã-Bretanha, após a destruição de nossa monarquia? Se qualquer pessoa adquirir sozinha poder suficiente para reduzir a pedaços nossa Constituição e reelaborá-la inteiramente, ela será na realidade um monarca absoluto, e já tivemos um exemplo deste tipo, suficiente para nos convencer de que tal pessoa jamais renunciaria a seu poder nem instituiria um governo livre. Portanto o problema deve ser deixado a sua evolução natural; e a Câmara dos Comuns, de acordo com sua constituição atual, será o único Legislativo nesse governo popular. Seriam milhares os inconvenientes que tal situação acarretaria. Se em tal caso a Câmara dos Comuns alguma vez for dissolvida, o que não é de esperar, podemos contar com uma guerra civil em cada eleição. Se ela se mantiver, sofreremos toda a tirania de uma facção, subdividida em novas facções. E, como um governo assim violento não pode subsistir por muito tempo, iremos finalmente, depois de muitas convulsões e guerras civis, encontrar repouso na monarquia absoluta, a qual teria sido muito melhor instituirmos pacificamente desde o início. Portanto, a monarquia absoluta é a morte mais fácil, a verdadeira eutanásia da Constituição britânica.

Portanto, se temos razões para ter mais desconfiança em relação à monarquia, por vir desse lado o perigo mais importante, temos também razões para tê-la mais em relação ao governo popular, porque é este o perigo mais terrível. Isto pode dar-nos uma lição de moderação em todas as nossas controvérsias políticas.

Da Independência do Parlamento

Os autores políticos estabeleceram como máxima que, na instituição de qualquer sistema de governo e na fixação dos diversos freios e controles constitucionais, todo homem deve ser considerado um *velhaco,* que tem como fim único de todas as suas ações o interesse pessoal. É por intermédio deste interesse que devemos governar os homens, e através dele obrigá-los, apesar de sua insaciável avareza e ambição, a contribuir para o bem comum. Sem isso, dizem eles, será inútil gabarmos as vantagens de qualquer Constituição; e acabaremos finalmente por descobrir que a segurança de nossas liberdades e posses depende apenas da boa vontade dos governantes; ou seja, que não temos segurança alguma.

Que todo homem deve ser considerado um velhaco é, portanto, uma máxima *política* acertada; embora ao mesmo tempo pareça um pouco estranho que uma máxima que *de fato* é falsa seja verdadeira *em política.* Mas, para resolver satisfatoriamente este problema, devemos lembrar que os homens são geralmente mais honestos na vida privada do que na vida pública, e que são capazes de ir mais longe para servir um partido do que quando apenas estão em causa seus interesses pessoais. Nas ações humanas a honra constitui um freio importante, mas este freio é em larga medida eliminado sempre que um grupo bastante grande age em conjunto; pois cada um está certo de ser aprovado por seu próprio partido, em tudo o que seja favorável ao interesse comum, e depressa aprende a desprezar os protestos dos adversários. Ao que podemos acrescentar que em todos os senados ou assembléias as decisões são tomadas por maioria de votos, e assim basta que a maioria se deixe levar pelo interesse pessoal (como sempre sucederá) para que todo o senado se deixe arrastar pela sedução deste interesse separado, e proceda como se nem um só de seus membros tivesse o menor respeito pela liberdade e pelo interesse da nação.

Quando portanto a nosso exame e censura é apresentado qualquer plano de governo, real ou imaginário, em que o poder esteja distribuído entre várias assembléias e ordens, devemos sempre levar em conta o interesse separado de cada assembléia e de cada ordem; e se verificarmos que, graças a uma hábil divisão do poder, esse interesse terá efeitos necessariamente coincidentes com o interesse público, podemos concluir que esse é um governo sábio e feliz. Se, pelo contrário, os interesses separados não forem freados nem orientados no sentido do bem público, não podemos esperar de tal governo senão discórdia, desordem e tirania. Esta minha opinião é justificada pela experiência, assim como pela autoridade de todos os filósofos e políticos, tanto antigos como modernos.

Como teria portanto ficado surpreendido um gênio como Cícero ou Tácito, se lhe dissessem que numa época futura surgiria um equilibrado sistema de governo *misto,* no qual a autoridade estaria distribuída de modo tal, que uma das ordens, sempre que lhe aprouvesse, poderia absorver todo o resto e apoderar-se de todo o poder da Constituição! Tal governo, diriam eles, não seria um governo misto; pois, tão grande é a ambição natural dos homens, que eles nunca estão satisfeitos com o poder, e que, se uma das ordens, em defesa de seus próprios interesses, pudesse usurpar o poder de todas as outras, ela sem dúvida assim faria, assumindo a autoridade mais absoluta e incontrolável que fosse possível.

Mas a experiência mostra que essa opinião seria errônea. Pois é esse efetivamente o caso da Constituição britânica. A parcela de poder que nossa Constituição atribui à Câmara dos Comuns é tão grande, que esta dirige de modo absoluto todas as outras partes do governo. É evidente que o poder Legislativo do rei não pode controlá-la adequadamente, porque, embora o rei tenha direi-

to de sanção na elaboração das leis, esse direito é de fato considerado tão pouco importante, que tudo que for votado pelas duas câmaras será com certeza transformado em lei, e o consentimento real é pouco mais do que uma formalidade. A principal força da coroa reside no poder Executivo; mas, além de em qualquer governo o poder Executivo estar inteiramente subordinado ao Legislativo; além disso, repito, o exercício desse poder exige uma despesa imensa; e os Comuns reservaram exclusivamente para si o direito de distribuir verbas. Como não seria fácil àquela Câmara, portanto, arrancar à coroa todos esses poderes, um após outro, impondo condições a troco de cada distribuição de verbas, e escolhendo tão bem as ocasiões que sua recusa apenas criasse dificuldades ao governo, sem dar às potências estrangeiras qualquer vantagem sobre nós? Se a Câmara dos Comuns estivesse em idêntica dependência em relação ao rei, e só por sua dádiva os membros da Câmara tivessem prioridade, acaso não seria ele quem tomaria as decisões, tornando-se a partir desse momento um monarca absoluto? Quanto à Câmara dos Lordes, esta constitui um poderosíssimo apoio para a coroa, na medida em que por sua vez é apoiada por esta; mas tanto a experiência como a razão nos mostram que ela não possui força nem autoridade suficiente para se manter por si só, sem o referido apoio.

Como poderemos então resolver este paradoxo? E através de que meios este membro de nossa Constituição é mantido dentro dos devidos limites, quando, de acordo com a própria Constituição, deve necessariamente possuir todo o poder que exigir e só por si mesmo pode ser limitado? Como pode isto ser compatível com nossa experiência da natureza humana? A resposta é que neste caso os interesses do conjunto são refreados pelos dos indivíduos; e que a Câmara dos Comuns não amplia seus poderes porque essa usurpação seria contrária aos interesses da maioria de seus membros. A coroa tem à sua disposição um tal número de cargos, que, quando apoiada pela parte honesta e desinteressada da Câmara, sempre poderá orientar as decisões do todo, pelo menos em medida suficiente para livrar de perigo a antiga Constituição. Podemos portanto dar a esta influência o nome que nos aprouver; podemos dar-lhe as odiosas designações de *corrupção* e *dependência;* de qualquer modo, um certo grau ou certa espécie dela é inseparável da própria natureza da Constituição. e necessária para a preservação de nosso governo misto.

Assim, em vez de afirmar [1] de maneira absoluta que a dependência do Parlamento, seja em que medida for, constitui uma violação da liberdade britânica, o Partido do Campo deveria ter feito algumas concessões a seus adversários, limitando-se a examinar qual seria o grau adequado para esta dependência, além do qual ela se tornaria perigosa para a liberdade. Mas não seria de esperar tal moderação em qualquer espécie de homens de partido. Após uma concessão desta natureza, seria preciso abandonar toda espécie de declamações, e os leitores ficariam esperando uma calma investigação sobre qual seria a medida adequada de influência da corte e dependência parlamentar. E, embora em tal controvérsia a vantagem continuasse possivelmente pertencendo ao Partido do Campo, mesmo assim a vitória não poderia ser tão completa como este deseja, nem um verdadeiro patriota seria capaz de abrandar totalmente seu zelo, por receio de levar as coisas ao extremo oposto, reduzindo demasiadamente [2] a influência da coroa. Foi portanto considerado preferível negar que esse extremo pudesse jamais ser perigoso para a Constituição, ou que a coroa pudesse jamais ter demasiado pouca influência sobre os membros do Parlamento.

Todos os problemas relativos ao justo meio termo entre extremos são difíceis de resolver, tanto por não ser fácil encontrar *palavras* adequadas para definir esse meio termo como por nesses casos o bem e o mal se distinguirem um do outro de maneira tão gradual, que chegam até a tornar duvidosos e incertos nossos sentimentos. Mas no problema em questão há uma dificuldade peculiar, capaz de embaraçar o mais sábio e imparcial dos juízes. O poder da coroa sempre reside

[1] Ver *Dissertation on Parties,* passim. (N. do A.)

[2] Por essa *influência da coroa* que pretendo justificar entendo apenas aquela que deriva dos cargos e honrarias que estão à disposição da coroa. Quanto ao *suborno* particular, deve este ser considerado da mesma maneira que o costume de utilizar espiões, que já num bom ministro mal se pode aceitar, e num mau ministro é abjeto; mas ser espião e deixar-se corromper, sob qualquer ministro, deve ser considerado uma desavergonhada prostituição. Com razão considera Políbio a influência pecuniária do senado e dos censores um dos pesos regulares e constitucionais que conservaram o equilíbrio do governo romano. Liv. VI, cap. 15. (N. do A.)

em uma única pessoa, seja rei ou ministro; e, como esta pessoa pode ter um grau maior ou menor de ambição, capacidade, coragem, popularidade ou fortuna, o mesmo poder que é excessivo em umas mãos pode ser demasiado reduzido em outras. Nas repúblicas puras, onde a autoridade é distribuída entre diversas assembléias ou senados, os freios e controles constitucionais atuam de maneira mais uniforme, pois é lícito supor-se que os membros dessas numerosas assembléias têm sempre qualidades e virtudes aproximadamente idênticas, sendo apenas levados em consideração seu número, riqueza ou autoridade. Mas uma monarquia limitada não pode permitir tal estabilidade, nem é possível atribuir à coroa um grau de poder rigorosamente definido, capaz de estabelecer adequadamente, em quaisquer mãos, um sólido equilíbrio com as outras partes da Constituição. É esta uma desvantagem inevitável, entre as muitas vantagens oferecidas por essa forma de governo.

IDÉIA DE UMA REPÚBLICA PERFEITA

Com as formas de governo não se passa o mesmo que com as outras invenções, pois nestas é possível pôr de lado uma máquina velha, se encontrarmos outra que ofereça maior precisão e comodidade, ou sem perigo proceder a experiências, mesmo que o êxito seja duvidoso. Um governo estabelecido apresenta uma infinita vantagem, devido precisamente ao fato de estar estabelecido; os homens, em sua maioria, são governados pela autoridade e não pela razão, e nunca reconhecem autoridade ao que não apresenta a recomendação da antiguidade. Portanto, intrometer-se neste assunto, fazendo experiências apenas com base numa pretensa argumentação ou filosofia, é coisa que jamais será tentada por um magistrado sensato, que tenha respeito pelo que traz as marcas do tempo; e, embora possa tentar algumas melhorias para bem da nação, mesmo assim adaptará o mais possível suas inovações ao antigo edifício, conservando intatos os principais pilares e sustentáculos da Constituição.

Havia entre os matemáticos da Europa um profundo desacordo sobre o modelo de navio mais adequado para navegar; e Huygens, que finalmente resolveu a controvérsia, é justamente considerado merecedor da gratidão tanto do mundo do saber como do dos negócios, apesar de Colombo ter descoberto a América e de Sir Francis Drake ter dado a volta ao mundo sem essa invenção. Visto devermos admitir que uma forma de governo pode ser mais perfeita do que outra, independentemente dos costumes e do caráter dos indivíduos, por que não havemos de procurar determinar qual é a mais perfeita de todas, embora os grosseiros e defeituosos governos vulgares pareçam servir os objetivos da sociedade, e embora o estabelecimento de um novo sistema de governo não seja tão fácil como a construção de um navio segundo um novo modelo? Este assunto é sem dúvida o mais merecedor de curiosidade de quantos a inteligência humana pode escolher. E quem sabe se, depois de resolvida esta controvérsia pelo universal consenso dos sábios e prudentes, não poderá surgir em qualquer época futura uma oportunidade para passar da teoria à prática, graças à dissolução de qualquer velho governo, ou mediante um acordo entre os homens para formar um novo, em qualquer distante região do mundo? Em qualquer caso, será sem dúvida vantajoso saber qual é a mais perfeita de todas, a fim de podermos levar qualquer Constituição ou forma de governo existente a aproximar-se dela o mais possível, por meio de alterações e inovações suaves, para não provocarem demasiadas perturbações na sociedade.

Neste ensaio pretendo apenas ressuscitar este tema de especulação, portanto apresentarei minhas opiniões no menor número possível de palavras. Estou certo de que uma extensa dissertação sobre o assunto não seria facilmente aceita pelo público, o qual tende a considerar tais indagações tão inúteis quanto quiméricas.

Todos os planos de governo que implicam uma grande reforma dos costumes da humanidade são puramente imaginários. São desta natureza a *República* de Platão e a *Utopia* de Sir Thomas More. A *Oceana* é o único modelo válido de república que foi até agora apresentado ao público.

Os principais defeitos da *Oceana* parecem ser os seguintes. *Primeiro,* a rotação que propõe é inconveniente, pois expulsa periodicamente dos empregos públicos mesmo os homens mais aptos. *Segundo,* sua lei *agrária* é impraticável; os homens não tardariam a descobrir a arte, praticada na antiga Roma, de ocultar suas posses sob o nome de outras pessoas, até que finalmente o abuso se tornaria tão vulgar que desapareceria sequer a aparência de controle. *Terceiro,* a *Oceana* não oferece suficiente segurança para a liberdade, ou para a reparação das ofensas. O senado deve propor, e o povo deve consentir; assim, o senado não só possui direito de sanção mas também, o

que tem muito mais importância, essa sanção precede o voto do povo. Se na Constituição inglesa a sanção real fosse dessa mesma natureza, se o rei tivesse poderes para impedir que qualquer projeto de lei chegasse ao Parlamento, ele seria um monarca absoluto. Como é precedido pelo voto das duas câmaras, sua sanção tem pouca importância: a diferença consiste apenas em dizer a mesma coisa de uma outra maneira. Quando um projeto popular já foi debatido no Parlamento, já chegou à maturidade, depois de estudados e avaliados seus inconvenientes e vantagens, se posteriormente é submetido à aprovação real, poucos príncipes se arriscarão a rejeitar o desejo unânime do povo. Mas se o rei tivesse o poder de esmagar em embrião um projeto que lhe desagradasse (como aconteceu durante algum tempo no Parlamento escocês, por intermédio dos lordes dos artigos), nem haveria equilíbrio algum no governo britânico, nem jamais as ofensas seriam reparadas; e é bem certo que o excesso de poder, em qualquer governo, se deve muito menos às novas leis do que à negligência em corrigir os abusos que freqüentemente derivam das antigas. Muitas vezes os governos, diz Maquiavel, se vêem obrigados a regressar a seus princípios originais. Parece portanto poder afirmar-se que na *Oceana* o senado detém todo o Poder Legislativo, coisa que Harrington reconheceria ser uma forma inadequada de governo, sobretudo depois de ser abolida a lei agrária.

Eis uma forma de governo contra a qual, em teoria, não posso apresentar qualquer objeção importante.

A Grã-Bretanha e a Irlanda (ou qualquer território de igual superfície) são divididas em cem condados, e cada condado em cem freguesias, perfazendo ao todo dez mil. Se o país que pretende transformar-se em república tem uma superfície menor, podemos diminuir o número de condados, mas sem nunca chegar abaixo de trinta. Se tem uma superfície maior, é preferível ampliar as freguesias, ou colocar mais freguesias em cada condado, a aumentar o número de condados.

Todos os proprietários rurais do condado com renda de vinte libras por ano, assim como todos os proprietários de casa no valor de quinhentas libras, nas freguesias urbanas, se reúnem anualmente na igreja da freguesia para escolher, por eleição, um dos proprietários do condado como seu membro, ao qual chamaremos o *representante* do condado.

Os cem representantes do condado se reúnem na capital do condado dois dias depois da eleição, para escolher por eleição, de entre eles, dez *magistrados* do condado e um *senador*. Haverá portanto, em todo o Estado, cem senadores, mil e cem magistrados e dez mil representantes dos condados, pois todos os senadores terão dignidade de magistrados, e todos os magistrados terão dignidade de representantes.

Os senadores se reúnem na capital, sendo investidos de todo o Poder Executivo da república: o poder de decidir a paz e a guerra, de dar ordens aos generais, almirantes e embaixadores, em resumo, todas as prerrogativas do rei da Inglaterra, excetuando-se a da sanção.

Os representantes se reúnem em seus respectivos condados, e detêm o Poder Legislativo do Estado, sendo todas as decisões tomadas pela maioria de condados; em caso de empate, caberá ao senado o voto de qualidade.

Toda nova lei deve ser primeiramente discutida no senado; mesmo no caso de uma delas ser rejeitada, se dez senadores insistirem e protestarem, ela deverá ser submetida aos condados. O senado, se assim lhe aprouver, pode juntar ao exemplar da lei as razões que levaram à sua aprovação ou rejeição.

Devido à dificuldade de reunir todos os representantes dos condados por ocasião de toda e qualquer lei, incluindo as menos importantes, o senado tem o direito de submeter a lei ou aos magistrados ou aos representantes dos condados.

Mesmo nos casos em que uma lei lhes tenha sido submetida, os magistrados podem, se assim lhes aprouver, convocar os representantes e submeter o assunto a sua decisão.

Quer a lei seja submetida pelo senado aos magistrados ou aos representantes dos condados, deve ser enviado um exemplar da lei e das razões do senado a todos os representantes, oito dias antes do dia escolhido para a reunião, a fim de poderem deliberar a seu respeito. E, mesmo que a decisão seja submetida pelo senado aos magistrados, se cinco representantes ordenarem aos magistrados que reúnam toda a corte dos representantes e submetam o assunto à decisão desta, eles devem obedecer.

Ou os magistrados ou os representantes poderão entregar ao senador do condado qualquer lei que pretendam seja proposta ao senado; e, se cinco condados o exigirem, a lei, mesmo que seja recusada pelo senado, deve ser submetida ou aos magistrados ou aos representantes dos condados, tal como foi expressa pelos cinco condados.

Quaisquer vinte condados, pelo voto de seus magistrados ou de seus representantes, podem expulsar qualquer homem dos cargos públicos pelo prazo de um ano; trinta condados, pelo prazo de três anos.

O senado tem o direito de expulsar qualquer de seus próprios membros ou um grupo deles, que não poderão ser reeleitos nesse ano. O senado não pode expulsar duas vezes no mesmo ano o senador do mesmo condado.

O senado cessante conserva seu poder durante as três semanas seguintes à eleição anual dos representantes dos condados. Depois disso todos os senadores se encerram em conclave, como os cardeais, e, mediante uma complicada votação, como a de Veneza ou a de Malta, escolhem os seguintes magistrados: um protetor, que representa a dignidade da república e preside ao senado; dois secretários de Estado; seis conselhos: um conselho de Estado, um conselho de religião e cultura, um conselho de comércio, um conselho de leis, um conselho de guerra e um conselho do almirantado, sendo cada um destes conselhos constituído por cinco pessoas; juntamente com seis comissários do tesouro e um primeiro comissário. Todos estes devem ser senadores. O senado nomeia também todos os embaixadores em países estrangeiros, os quais podem ou não ser senadores.

O senado pode conservar qualquer um ou todos eles, mas deve reelegê-los todos os anos.

O protetor e os dois secretários têm direito de presença e de voto nas reuniões do conselho de Estado. Este conselho está encarregado de toda a política exterior. O conselho de Estado tem direito de presença e de voto nas reuniões de todos os outros conselhos.

O conselho de religião e cultura fiscaliza as universidades e o clero. O de comércio fiscaliza tudo o que se relaciona com o intercâmbio comercial. O de leis fiscaliza todos os abusos da lei cometidos pelos magistrados inferiores, e estuda quais as melhorias que se podem fazer na lei municipal. O de guerra fiscaliza a milícia e sua disciplina, paióis, depósitos, etc., e quando a república está em guerra estuda as ordens a ser dadas aos generais. O conselho do almirantado tem os mesmos poderes em relação à marinha, juntamente com a nomeação dos capitães e de todos os oficiais subalternos.

Nenhum destes conselhos pode dar ordens diretamente, a não ser quando esse direito lhe é concedido pelo senado. Em todos os outros casos deve comunicar tudo ao senado.

Durante os intervalos entre as sessões do senado, qualquer dos conselhos pode convocá-lo para antes do dia marcado para sua reunião.

Além destes conselhos ou cortes, há uma outra que é chamada a corte dos *competidores,* que é constituída da seguinte maneira: se qualquer dos candidatos ao cargo de senador obtiver mais de um terço de votos dos representantes, o candidato que obtiver mais votos a seguir ao senador eleito fica proibido durante um ano de ocupar qualquer cargo público, inclusive o de magistrado ou representante; mas toma seu lugar na corte dos competidores. Esta será pois uma corte que poderá às vezes ser composta de cem membros, e outras vezes não ter membro algum, sendo neste último caso abolida pelo prazo de um ano.

A corte dos competidores não tem poder algum no Estado, tem apenas o direito de fiscalizar as contas públicas, e de acusar qualquer homem perante o senado. Se o senado absolver esse homem, a corte dos competidores pode, se assim lhe aprouver, apelar para o povo, quer para os magistrados quer para os representantes. Perante esse apelo, os magistrados ou os representantes se reúnem em dia marcado pela corte dos competidores, e escolhem três pessoas de cada condado, não podendo nenhuma delas ser senador. Estas, em número de trezentas, reúnem-se na capital e submetem a pessoa acusada a novo julgamento.

A corte dos competidores tem o direito de propor leis ao senado; caso uma destas seja recusada, pode apelar para o povo, isto é, para os magistrados ou para os representantes, que a estudam em seus condados. Todo senador que for expulso do senado por votação da corte irá tomar lugar na corte dos competidores.

O senado possui toda a autoridade judicial da Câmara dos Lordes, isto é, cabe-lhe julgar todos os recursos dos tribunais inferiores. É ele também que designa o lorde chanceler e todos os oficiais de justiça.

Cada condado é uma espécie de república autônoma, e os representantes podem elaborar leis secundárias, as quais só passam a ter autoridade três meses depois de serem votadas. É enviada uma cópia da lei ao senado e a cada um dos outros condados. O senado, ou qualquer dos condados, pode a qualquer momento anular uma lei secundária de outro condado.

Os representantes possuem toda a autoridade dos juízes de paz ingleses em julgamentos, ordens de prisão, etc.

Aos magistrados compete a designação de todos os oficiais da fazenda em cada condado. Todas as causas relativas à fazenda são julgadas em última instância pelos magistrados. Sancionam as contas de todos os funcionários, mas suas próprias contas são examinadas e sancionadas no fim do ano pelos representantes.

Os magistrados nomeiam os reitores ou ministros de todas as paróquias.

É instituído o governo presbiteriano, e o mais alto tribunal eclesiástico é uma assembléia ou sínodo de todos os presbíteros do condado. Os magistrados têm o direito de tirar qualquer causa a este tribunal, decidindo-as eles mesmos.

Os magistrados têm o direito de levar em juízo, destituir ou suspender qualquer presbítero.

A milícia é organizada segundo o modelo da Suíça, sobre a qual, por ser bem conhecida, não insistiremos. É necessário apenas acrescentar que anualmente é levantado por rotação um exército de vinte mil homens, que é pago e acampa durante seis semanas no verão, a fim de que os serviços de acampamento não sejam inteiramente desconhecidos.

Os magistrados nomeiam todos os coronéis e oficiais de patente inferior, e o senado todos os de patente superior. Em tempo de guerra, o general nomeia o coronel e os oficiais de patente inferior, e ocupa seu posto pelo prazo de um ano. Findo este, deve ser confirmado pelos magistrados do condado a que o regimento pertence. Os magistrados têm o direito de expulsar qualquer oficial do regimento do condado, e o senado pode fazer o mesmo a qualquer oficial em serviço. Se os magistrados não considerarem conveniente a confirmação da escolha do general, podem nomear outro oficial para o posto daquele que recusaram.

Dentro de cada condado, todos os crimes são julgados pelos magistrados e por um júri. Mas o senado pode suspender qualquer julgamento e chamar a si a responsabilidade do mesmo.

Qualquer condado pode enviar qualquer homem a julgamento pelo senado, por qualquer crime.

Em casos de extrema emergência, o protetor, os dois secretários, o conselho de Estado e outros cinco ou mais membros designados pelo senado podem receber poderes *ditatoriais* pelo prazo de seis meses.

O protetor tem o direito de perdoar qualquer pessoa condenada pelos tribunais inferiores.

Em tempo de guerra, nenhum oficial do exército que esteja no campo de batalha pode ocupar cargos civis do Estado.

À capital, que chamaremos Londres, podem ser concedidos quatro condados; os representantes de cada um destes escolhem um senador e dez magistrados. A cidade terá portanto quatro senadores, quarenta e quatro magistrados e quatrocentos representantes. Os magistrados têm a mesma autoridade que nos condados. Os representantes têm também a mesma autoridade, mas nunca se reúnem em assembléia geral: cada um deposita seu voto em seu respectivo condado ou grupo de cem.

Quando decretam uma lei secundária, a questão é resolvida pela maioria dos condados ou grupos. Em caso de empate, os magistrados têm voto de qualidade.

Os magistrados escolhem o prefeito, o corregedor, o juiz municipal e os outros funcionários da cidade.

Nenhum representante, magistrado ou senador da república recebe qualquer salário por suas funções. O protetor, os secretários, os membros dos conselhos e os embaixadores recebem salário.

O primeiro ano de cada século é reservado à correção de todas as desigualdades que o tempo possa ter feito surgir no sistema representativo, o que deve ser feito pelo Legislativo.

A razão destas normas poderá talvez ser explicada pelos seguintes aforismos políticos.

As camadas inferiores do povo e os pequenos proprietários são suficientemente bons juízes de quem não esteja muito distante deles em dignidade e posição social, e portanto, em suas reuniões de freguesia, é provável que escolham o melhor ou aproximadamente o melhor representante; mas são totalmente incompetentes para as reuniões de condado e para eleger os mais altos funcionários da república. Sua ignorância dá aos grandes oportunidade para ludibriá-los.

Dez mil membros constituem uma base suficientemente ampla para qualquer governo livre, mesmo que não sejam eleitos anualmente. É certo que na Polônia os nobres são dez mil, e mesmo assim oprimem o povo, mas, como o poder permanece nas mãos das mesmas pessoas e famílias, eles são de certo modo uma nação diferente do povo. Além disso, nesse país os nobres encontram-se unidos em algumas poucas famílias.

Todos os governos livres devem ser formados por dois conselhos, um menor e um maior; ou, por outras palavras, pelo senado e pelo povo. Ao povo, sem o senado, conforme observa Harrington, faltaria prudência; ao senado, sem o povo, faltaria honestidade.

Uma grande assembléia de mil representantes do povo, por exemplo, se fosse autorizada a realizar debates, acabaria em desordem; se a tal não é autorizada, o senado tem direito de sanção sobre ela, e a pior espécie de sanção, a anterior à decisão.

Eis portanto um inconveniente que até agora nenhum governo solucionou plenamente, mas é o mais fácil de solucionar deste mundo. Se o povo realiza debates, tudo é confusão; se não o faz, pode apenas aprovar, e neste caso é o senado que decide por ele. Se o povo for dividido em muitos corpos separados, poderá realizar debates com segurança, e evitam-se todos os inconvenientes.

Diz o Cardeal de Retz que toda assembléia numerosa, seja qual for sua composição, não passa de populacho, cujos debates flutuam ao mínimo motivo; o que a experiência cotidiana confirma. Quando um membro se lembra de qualquer absurdo, logo o comunica a seu vizinho, e assim por diante até que todos estejam contaminados. Se este grande organismo for dividido não será provável, mesmo que todos os membros tenham apenas inteligência medíocre, que no conjunto prevaleça outra coisa que a razão. Afastados a influência e o exemplo, o bom senso sempre triunfará num grupo de pessoas.

Há duas coisas que qualquer *senado* deve procurar evitar: a combinação e a divisão. A combinação é o mais perigoso dos dois inconvenientes, e contra este propomos as seguintes soluções. 1. Os senadores dependerão estreitamente do povo por meio de eleições anuais, não por uma turba insensata como os eleitores ingleses, mas por homens de fortuna e de educação. 2. Ser-lhes-á concedido pouco poder; poderão dispor de poucos cargos, pois quase todos serão distribuídos pelos magistrados dos condados. 3. A corte dos competidores, sendo composta de homens que são rivais dos senadores e têm interesses muito semelhantes aos deles, procurará sempre sobrepor-se ao senado.

A divisão do senado será evitada: 1. Pelo reduzido número de seus membros. 2. Como a facção provoca combinações baseadas na separação de interesses, ela será evitada mediante a dependência dos senadores em relação ao povo. 3. O senado terá o poder de expulsar qualquer membro faccioso. É certo que, caso do seu condado venha outro membro com o mesmo caráter, o senado não terá o direito de expulsá-lo. Nem seria indicado que assim fizesse, pois isso mostraria que esse caráter é próprio do povo, e é possível que tenha origem na má condução dos negócios públicos. 4. Num senado escolhido pelo povo de maneira tão regular, pode supor-se que quase todos os membros são capazes de ocupar qualquer cargo público. Seria portanto indicado que o senado tomasse certas decisões *gerais* em relação à distribuição dos cargos entre seus membros, decisões essas que não seriam aplicadas em ocasiões críticas, quando qualquer senador desse mostras de qualidades extraordinárias ou de uma extraordinária estupidez, mas que seriam suficientes para evitar intrigas e facciosismos, determinando claramente o modo de distribuição dos cargos. Como exemplo, tomemos uma decisão segundo a qual ninguém pode ocupar cargos antes de ter sido senador durante quatro anos; que ninguém a não ser os embaixadores pode ocupar um cargo em dois anos seguidos; que ninguém pode ser protetor duas vezes, etc. O senado de Veneza se governa por decisões semelhantes.

Em política estrangeira, o interesse do senado quase nunca pode ser separado do do povo; portanto, deve dar-se ao senado poder absoluto em relação a ela, pois de outro modo não poderá

haver sigilo nem uma política aperfeiçoada. Além disso, nenhuma aliança pode ser celebrada sem dinheiro, e o senado é ainda suficientemente dependente. Para não referir que, sendo o Poder Legislativo sempre superior ao Executivo, os magistrados ou os representantes podem intervir sempre que acharem conveniente.

O principal sustentáculo do governo britânico é a oposição dos interesses, mas tal fato, embora de maneira geral seja útil, alimenta intermináveis disputas partidárias. No plano acima apresentado, ele faz muito bem sem fazer mal algum. Os *competidores* não têm o direito de controlar o senado: têm apenas o de acusar e de apelar para o povo.

De maneira semelhante, é necessário evitar a combinação e a divisão entre os mil magistrados. Isto é suficientemente conseguido mediante a separação de lugares e de interesses.

Se isto não fosse suficiente, o fato de para sua eleição dependerem dos dez mil serviria ao mesmo fim.

E isto não é tudo, pois os dez mil podem reassumir o poder sempre que lhes aprouver; e não apenas quando lhes aprouver, mas também quando isso aprouver a quaisquer cinco de cada centena, o que acontecerá logo que surja a primeira suspeita de um interesse separado.

Os dez mil constituem um corpo demasiado grande quer para se unirem quer para se dividirem, a não ser quando se reúnem no mesmo local e caem sob a direção de líderes ambiciosos. Para não referir sua eleição anual, por todo o conjunto das pessoas de certa posição.

Do ponto de vista interno, as pequenas repúblicas são os governos mais felizes do mundo, pois tudo está sujeito à vigilância dos governantes; mas podem ser subjugadas por qualquer grande força que venha do exterior. Este sistema parece reunir todas as vantagens dos grandes e dos pequenos Estados.

Todas as leis dos condados podem ser anuladas tanto pelo senado como por outro condado, pois isso revela uma oposição de interesses, e neste caso nenhuma das partes deve decidir por si mesma. O problema deve ser submetido a todos, que decidirão melhor o que estiver mais de acordo com o interesse geral.

Quanto ao clero e à milícia, as razões destas normas são evidentes. Se o clero não depender dos magistrados civis, e se não houver milícia, será inútil pensar que qualquer governo livre terá jamais segurança ou estabilidade.

Em muitos governos, os magistrados inferiores têm como única remuneração a que lhes dá sua ambição, vaidade ou espírito público. Os salários dos juízes franceses são inferiores ao juro das quantias que pagam por seus cargos. Os burgomestres holandeses pouco mais lucro imediato auferem que os juízes de paz ingleses ou que os membros da antiga Câmara dos Comuns. A não ser que se suspeite que isso provocaria negligência na administração (o que pouco é de recear, levando em conta a natural ambição dos homens), os magistrados devem receber salários condignos. Os senadores têm acesso a tantos cargos honrosos e lucrativos, que seus serviços não precisam ser pagos. Poucos são os serviços que se exigem dos representantes.

Quem reparar na semelhança do plano de governo acima apresentado com a república nas Províncias Unidas, sábio e reputado governo, será incapaz de duvidar de que ele seja praticável. As alterações que nosso sistema introduz parecem ser todas evidentemente para melhor. 1. A representação é mais eqüitativa. 2. O poder ilimitado dos burgomestres das cidades, que no Estado holandês dá origem a uma perfeita aristocracia, é corrigido por uma democracia bem dosada, confiando ao povo a eleição anual dos representantes dos condados. 3. É aqui eliminado o direito de sanção que todas as províncias e cidades têm sobre todo o conjunto da república holandesa, em relação às alianças, à paz e à guerra e à cobrança de impostos. 4. Em nosso plano os condados não são tão independentes uns dos outros, nem constituem corpos tão separados como as sete províncias, nas quais a desconfiança e inveja das províncias e cidades menores em relação às maiores, sobretudo a Holanda e Amsterdam, têm freqüentemente perturbado o governo. 5. São confiados ao senado poderes mais amplos, embora de tipo mais seguro, do que os possuídos pelos Estados Gerais, e graças a tal o primeiro pode ser mais eficiente, e mais sigiloso em suas decisões, do que ao último é possível.

As principais alterações que poderiam ser feitas ao governo britânico, a fim de levá-lo a coincidir com o mais perfeito modelo de monarquia limitada, parecem ser as seguintes. *Primeiro,*

deve ser restabelecido o plano do Parlamento de Cromwell, tornando eqüitativa a representação e concedendo o direito de votar nas eleições dos condados apenas aos possuidores de propriedades no valor de duzentas libras. *Segundo,* que, sendo uma tal Câmara dos Comuns demasiado poderosa em comparação com uma fraca Câmara dos Lordes como a atual, devem ser afastados os nobres escoceses e os bispos; o número dos membros da Câmara Alta deve ser elevado para trezentos ou quatrocentos; seus lugares devem ser apenas vitalícios e não hereditários; deve ter o direito de eleger seus próprios membros; e nenhum dos membros da Câmara dos Comuns deve ter o direito de recusar um lugar que lhe seja oferecido. Por este meio, a Câmara dos Lordes seria formada inteiramente pelos homens de maior reputação, capacidade e interesse da nação, e todo e qualquer líder turbulento da Câmara dos Comuns poderia ser afastado desta e ligado pelo interesse à Câmara dos Nobres. Uma tal aristocracia constituiria uma excelente barreira tanto a favor da monarquia como contra ela. Atualmente, o equilíbrio de nosso governo depende em certa medida da capacidade e do comportamento do soberano, os quais são circunstâncias variáveis e incertas.

Este plano de monarquia limitada, apesar de corrigido, parece estar ainda sujeito a três grandes inconvenientes. *Primeiro,* não elimina inteiramente, embora possa atenuar, os partidos da *corte* e do *campo. Segundo,* o caráter pessoal do rei terá ainda uma grande influência sobre o governo. *Terceiro,* a espada está nas mãos de uma única pessoa, a qual sempre negligenciará a disciplina da milícia, a fim de ter pretexto para manter um exército permanente.

Terminaremos este assunto apontando a falsidade da opinião vulgar segundo a qual os grandes Estados, como a França ou a Grã-Bretanha, jamais poderão ser transformados em repúblicas, pois tal forma de governo só pode ser aplicada a cidades ou pequenos territórios. Parece provável dar-se o contrário. Embora a instituição de um governo republicano seja mais difícil num país muito extenso do que numa cidade, depois de consumada essa instituição se torna mais fácil, no primeiro caso, conservá-la firme e uniforme, sem tumultos nem facções. Para as regiões distantes de um grande Estado não é fácil participar em qualquer sistema de governo livre, pois facilmente adquirem estima e reverência por uma única pessoa que, graças a esta popularidade, pode tomar o poder e, obrigando os mais obstinados a submeter-se, instituir um governo monárquico. Por outro lado, uma cidade facilmente aceita o mesmo conceito de governo, a natural igualdade da propriedade favorece a liberdade e a proximidade das habitações permite aos cidadãos ajudarem-se mutuamente. Mesmo sob os príncipes absolutos, o governo subordinado das cidades é geralmente republicano, ao passo que o dos condados e províncias é monárquico. Mas as circunstâncias que facilitam a formação de repúblicas nas cidades são as mesmas que tornam sua constituição mais frágil e incerta. As democracias são turbulentas. Porque, por mais que o povo seja separado ou dividido em pequenas partes para as eleições, o fato de nas cidades habitarem próximos uns dos outros sempre fará que seja considerável a força das correntes populares. As aristocracias são mais eficazes para a manutenção da paz e da ordem, e por isso foram muito admiradas pelos autores antigos; mas são excessivamente opressivas e vigilantes. Num grande país que seja governado com magistral perícia, há oportunidade suficiente para aperfeiçoar a democracia, desde as camadas mais baixas do povo, que podem ser autorizadas a votar nas primeiras eleições, no plano mais baixo da república, até aos mais altos magistrados, que dirigem toda a vida política. Além disso, as diversas regiões do país são tão distantes e remotas, que se torna muito difícil, seja por intriga, preconceito ou paixão, induzi-las a tomar quaisquer medidas contrárias ao interesse público.

Seria inútil investigar se tal governo seria ou não imortal. Concordo com o poeta quando, sobre os infindáveis projetos da raça humana, fala do *homem de sempre.* O próprio mundo provavelmente não é imortal. Poderão surgir pragas de tal modo destruidoras, que façam mesmo de um governo perfeito uma presa fácil para seus vizinhos. Não sabemos em que medida o entusiasmo ou outros movimentos extraordinários do espírito humano poderão levar os homens a negligenciar toda ordem e bem público. Mesmo que se eliminem as diferenças de interesse, o favor ou inimizade pessoais podem fazer surgir caprichosas e incontáveis facções. Mesmo na mais aperfeiçoada máquina política pode surgir ferrugem nas molas, perturbando seus movimentos. Por último, a prática das grandes conquistas levará forçosamente à ruína qualquer governo livre; e os

governos mais perfeitos mais depressa do que os imperfeitos, precisamente devido às vantagens que os primeiros apresentam sobre os últimos. E, embora tal Estado devesse aprovar uma lei fundamental contra as conquistas, mesmo assim as repúblicas têm ambições do mesmo modo que os indivíduos, e os interesses imediatos fazem os homens esquecer sua posteridade. Constitui incentivo bastante para os esforços dos homens o objetivo de fazer um tal governo florescer durante muitas gerações. Sem pretender atribuir, a qualquer obra do homem, aquela imortalidade que o Todo-Poderoso parece ter recusado a suas próprias criações.

Dos Partidos em geral

De todos os homens que se distinguiram por feitos memoráveis, o lugar de honra parece caber aos legisladores e fundadores de Estados, que deixaram um sistema de leis e instituições destinado a garantir a paz, a felicidade e a liberdade das gerações futuras. Talvez as benéficas invenções das artes e ciências exerçam mais ampla influência do que as mais sábias leis, cujos efeitos são limitados tanto no tempo como no espaço, mas as vantagens resultantes das primeiras não são tão ponderáveis como as que derivam das segundas. É certo que as ciências especulativas aperfeiçoam o espírito, mas deste benefício apenas tiram proveito as poucas pessoas que dispõem de ócio para a elas se dedicarem. Quanto às artes práticas, que ampliam as comodidades e os prazeres da vida, todos sabem que a felicidade dos homens depende menos da abundância destes do que da paz e segurança de sua fruição, e estas bênçãos apenas podem provir de um bom governo. Para não referir o fato de que num Estado a virtude geral e sã moralidade, tão indispensáveis para a felicidade dos homens, nunca podem provir dos mais sutis preceitos da filosofia, ou sequer das mais severas prescrições da religião, mas devem resultar inteiramente de uma virtuosa educação da juventude, conseqüência de sábias leis e instituições. Devo portanto ousar discordar de Lorde Bacon neste particular, e considerar a antiguidade um pouco injusta em sua distribuição das honras, que fazia deuses de todos os inventores das artes úteis, como Ceres, Baco e Esculápio, e concedia aos legisladores, como Rômulo e Teseu, apenas a dignidade de semideuses e heróis.

Assim como os legisladores e fundadores de Estados devem ser honrados e respeitados pelos homens, assim também devem ser detestados e odiados os fundadores de seitas e facções, pois a influência do espírito de facção é diretamente contrária à das leis. As facções subvertem o governo, tornam impotentes as leis e geram a mais feroz hostilidade entre os cidadãos do mesmo país, os quais devem dar uns aos outros mútua assistência e proteção. E o que deve tornar mais odiosos os fundadores de partidos é a dificuldade de extirpar essas ervas daninhas, depois de terem criado raízes num Estado. Elas se propagam naturalmente durante muitos séculos, e raramente deixam de provocar a completa dissolução do governo em que são semeadas. Além disso, são plantas que crescem com maior pujança nos solos mais ricos, e, embora os governos absolutos delas não estejam inteiramente livres, é forçoso confessar que elas nascem com maior facilidade e se propagam mais rapidamente nos governos livres, onde sempre contaminam o próprio Legislativo, que seria o único capaz, mediante a firme aplicação de recompensas e castigos, de erradicá-las.

As facções podem dividir-se em *pessoais* e *reais,* isto é, em facções baseadas na amizade pessoal ou na hostilidade entre os membros de partidos opostos, e aquelas que assentam em certas diferenças reais de opinião ou de interesse. É evidente o bem fundado desta distinção, embora deva reconhecer-se que raramente se encontra um partido puro e sem mistura, quer de uma espécie quer de outra. Poucas vezes se vê dividir-se em facções um governo no qual não haja diferença alguma entre as concepções dos indivíduos que o constituem, seja ela real ou aparente, insignificante ou essencial, e naquelas facções que assentam nas diferenças mais reais e essenciais sempre se verifica uma ampla medida de hostilidade ou afeição pessoal. Mas, apesar destas misturas, é possível designar um partido como pessoal ou real, conforme o princípio que predomina e exerce maior influência.

As facções pessoais surgem com mais facilidade nas pequenas repúblicas; nestas, até as zangas domésticas se transformam em questões de Estado; o amor, a vaidade ou a emulação, assim como a ambição e o ressentimento, qualquer paixão pode originar a divisão pública. Os Neri e os

Bianchi, de Florença, os Fregosi e os Adorni, de Gênova, os Colonesi e os Orsini, da Roma moderna, constituíram partidos deste tipo.

Os homens possuem uma tal propensão para se dividir em facções pessoais, que estas podem surgir da menor aparência de discordância real. Que se pode imaginar de mais insignificante do que a diferença entre a cor usada nas librés e a usada nas corridas de cavalos? Todavia, essa diferença deu origem às duas mais inveteradas facções do império grego, os Prasini e os Beneti, que jamais puseram fim a sua mútua hostilidade, até que arruinaram seu infeliz governo.

Encontramos na história romana uma importante dissensão entre duas tribos, Pollia e Papiria, que se prolongou por cerca de trezentos anos, e se manifestava nos votos para todas as eleições de magistrados [1]. Tão intensa era esta rivalidade, que conseguiu manter-se durante aquele grande período de tempo, apesar de não ter alastrado nem ter levado qualquer das outras tribos a participar da contenda. Se os homens não tivessem uma forte tendência para essas divisões, a indiferença do resto da nação certamente eliminaria esta insensata hostilidade, pois ela não poderia ser alimentada por novos benefícios e injúrias, pela geral simpatia e antipatia que nunca deixam de aparecer quando todo o Estado se encontra dilacerado entre duas facções iguais.

Nada mais comum do que ver partidos, que tiveram origem numa discordância real, continuarem mesmo depois de desaparecer essa discordância.

Uma vez inscritos em partidos opostos, os homens ganham afeição pelas pessoas a que estão unidos e hostilidade contra seus antagonistas, e muitas vezes transmitem estas paixões à posteridade. Já havia muito tempo que desaparecera a diferença real entre os guelfos e os gibelinos, na Itália, antes da extinção destes partidos. Os guelfos aderiram ao papa, e os gibelinos ao imperador; todavia, quando a família Sforza, que apesar de pertencer ao guelfos estava aliada ao imperador, foi expulsa de Milão pelo rei [2] de França, com a ajuda de Jácomo Trivulzio e dos gibelinos, o papa colaborou com estes últimos, que fizeram com o papa uma aliança contra o imperador.

As guerras civis que irromperam há alguns anos no Marrocos entre os *negros* e os *brancos,* apenas por causa da cor de sua pele, tiveram origem em uma divertida diferença. Rimo-nos deles, mas creio que, bem vistas as coisas, nós oferecemos aos mouros muito mais motivo para eles nos ridicularizarem. Pois o que são todas as guerras religiosas que têm predominado nesta parte civilizada e culta do mundo? São sem dúvida mais absurdas do que as guerras civis dos mouros. A diferença da cor da pele é uma diferença bem visível e real, mas a controvérsia em torno de um artigo de fé totalmente absurdo e ininteligível assenta em uma diferença que não é de opinião, mas de algumas frases e expressões, as quais um dos partidos aceita sem compreender, enquanto o outro as recusa de idêntica maneira.

As facções *reais* podem dividir-se em facções de *interesse,* de *princípio* e de *afeição.* De todas as facções, são as primeiras as mais razoáveis e desculpáveis. Quando duas classes, como por exemplo a nobreza e o povo, possuem autoridade distinta num governo não muito rigorosamente equilibrado e organizado, elas naturalmente defendem interesses distintos; nem poderia razoavelmente esperar-se conduta diferente, tendo em conta o grau de egoísmo implantado na natureza humana. Para conseguir evitar esses partidos, é preciso que o legislador possua grande habilidade, e muitos filósofos são de opinião que este segredo, tal como a *panacéia universal* ou o *moto contínuo,* pode divertir os homens em teoria, mas jamais poderá ser aplicado na prática. É certo que nos governos despóticos as facções raramente se manifestam, mas nem por isso são menos reais, ou antes, são mais reais e mais perniciosas devido precisamente a esse motivo. As diversas classes, a nobreza e o povo, os soldados e os comerciantes, têm todas interesses distintos; mas a mais

[1] Dado que os estudiosos da antiguidade e os políticos não dissertaram muito sobre este fato, passo a expô-lo nas palavras do historiador romano. *Populus* Tusculanus *cum conjugibus ac liberis Roman venit: Ea multitudo, veste mutata, et specie reorum, tribus circuit, genibus se omnium advolvens. Plus itaque misericordia ad poenae veniam impetrandam, quam causa ad crimen purgandum, valuit. Tribus omnes, praeter Polliam antiquarunt legem.* Polliae *sententia fuit, puberes verberatos necari; liberos conjugesque sub corona lege belli venire: Memoriamque ejus irae* Tusculanis *in poenae tam atrocis auctores mansisse ad patrum aetatem constat; nec quemquam ferme ex* Pollia *tribu candidatum* Papiriam *ferre solitum.* T. Livii, Liv. VIII, 37. Os Castelani e os Nicolloti eram duas turbulentas facções de Veneza, que freqüentemente se digladiavam, para logo depois esquecerem sua mútua hostilidade. (N. do A.)

[2] Luís XII. (N. do A.)

poderosa oprime a mais fraca impunemente e sem encontrar resistência, o que dá a esses governos uma aparência de tranqüilidade.

Na Inglaterra houve uma tentativa de divisão entre os *proprietários* e os *comerciantes* da nação, mas sem êxito. Os interesses desses dois grupos não são realmente distintos, nem jamais o serão, enquanto nossa dívida pública não aumentar a ponto de se tornar totalmente opressiva e intolerável.

Os partidos de *princípio,* sobretudo os que assentam em princípios abstratos e especulativos, só apareceram nos tempos modernos, e são talvez o *fenômeno* mais extraordinário e inexplicável que jamais surgiu nas questões humanas. Quando princípios diferentes dão origem a comportamentos contrários, como acontece nos diferentes partidos políticos, o problema pode ser explicado mais facilmente. Quando alguém considera que o verdadeiro direito ao governo pertence a um determinado indivíduo ou família, dificilmente poderá concordar com um seu concidadão que pense ser outro indivíduo ou família o detentor desse direito. Cada um deles deseja, naturalmente, que o direito seja respeitado, de acordo com sua própria concepção do direito. Mas quando a diferença de princípio não é acompanhada por ações contrárias, e cada um pode seguir seu caminho sem interferir no do vizinho, como sucede em todas as controvérsias religiosas, qual é a insensatez, qual a fúria capaz de originar tão infelizes e fatais divisões?

Dois homens viajando por uma estrada, um para leste e outro para oeste, poderão facilmente passar um pelo outro se o caminho for suficientemente largo; mas dois que discutem sobre princípios religiosos dificilmente poderão passar sem se chocarem, embora se possa pensar que, nesse caso, a estrada também seria bastante larga para que cada um pudesse seguir seu caminho sem interrupção. Mas a natureza do espírito humano é tal, que ele sempre se agarra a todo espírito que dele se aproxima; e, assim como é maravilhosamente fortalecido pela unanimidade de opiniões, assim também é chocado e perturbado por qualquer oposição. Daí a impetuosidade que a maioria dos homens manifesta em qualquer discussão, e daí sua impaciência perante qualquer oposição, mesmo em relação às opiniões mais especulativas e indiferentes.

Este princípio, embora possa parecer insignificante, foi provavelmente a origem de todas as guerras e dissensões religiosas. Mas, como é um princípio universal da natureza humana, suas conseqüências não se teriam limitado a uma época e a uma seita religiosa sem o concurso de outras causas mais acidentais, as quais lhe conferem dimensões capazes de produzir a maior miséria e devastação. As religiões do mundo antigo surgiram, em sua maior parte, nas épocas desconhecidas do governo, quando os homens eram ainda bárbaros e ignorantes, quando tanto o príncipe como o camponês eram capazes de aceitar com uma fé cega qualquer lenda ou ficção religiosa que lhes apresentassem. O magistrado adotava a religião do povo e, interessando-se apaixonadamente pelos assuntos sagrados, naturalmente neles adquiria grande autoridade, e unia o poder eclesiástico ao civil. Mas quando apareceu a religião *cristã,* numa época em que na parte civilizada do mundo, que desprezava a nação onde surgira essa novidade, estavam já firmemente consolidados princípios a ela frontalmente opostos, não é de admirar que em tais circunstâncias ela haja sido pouco favorecida pelo magistrado civil, e que na nova seita o clero tenha podido monopolizar toda a autoridade. E tão mau uso ele fez desse poder, mesmo naquela época recuada, que talvez as primitivas perseguições possam em parte[3] ser atribuídas à violência por ele incu-

[3] Digo *em parte* porque é um erro muito comum supor que os antigos eram tão favoráveis à tolerância como os ingleses ou holandeses da atualidade. Entre os romanos, as leis contra a superstição externa eram tão antigas como as Doze Tábuas; e tanto os judeus como os cristãos eram às vezes por elas punidos, embora geralmente essas leis não fossem rigorosamente aplicadas. Imediatamente após a conquista da Gália, proibiram que fossem iniciados na religião dos druidas todos os que não fossem naturais do país, o que constituía uma forma de perseguição. Cerca de um século depois da conquista, o Imperador Cláudio eliminou completamente essa superstição através de leis penais, o que teria constituído uma gravíssima perseguição se anteriormente a imitação dos costumes romanos não tivesse já afastado os gauleses de seus antigos preconceitos. Suetônio, *in Vita Claudii.* Plínio atribui a Tibério a extinção das superstições druídicas, provavelmente devido ao fato de esse imperador ter tomado algumas medidas no sentido de restringi-las (Liv. XXX, cap. I). É mais um exemplo da habitual cautela e moderação dos romanos em tais casos, que é muito diferente de seu método violento e sanguinário de tratar os *cristãos.* Daí podermos alimentar a suspeita de que essas furiosas perseguições contra o *cristianismo* foram em certa medida devidas ao imprudente fervor e fanatismo dos primeiros propagadores dessa seita; e a história eclesiástica nos oferece muitas razões que confirmam esta suspeita. (N. do A.)

tida em seus seguidores. E, como os princípios do governo clerical continuaram sendo os mesmos, depois de o cristianismo ter passado a ser religião oficial, isso deu origem a um espírito de perseguição que a partir de então tem sido o veneno da sociedade humana e fonte das mais inveteradas facções em todos os governos. Portanto essas divisões podem ser, quanto ao povo, justamente consideradas facções de *princípio,* mas, quanto aos sacerdotes, que são os principais instigadores, elas são na realidade facções de *interesse.*

Uma outra causa (além da autoridade do clero e da separação entre o poder eclesiástico e o poder civil) contribuiu para fazer do cristianismo um cenário de guerras e dissensões religiosas. As religiões que surgem em épocas totalmente ignorantes e bárbaras consistem sobretudo em lendas e ficções tradicionais, que podem variar conforme as seitas sem que sejam contrárias umas às outras; e mesmo quando elas são contrárias cada um adere à tradição de sua própria seita, sem grandes discussões ou disputas. Mas na época em que o cristianismo surgiu a filosofia estava já amplamente disseminada pelo mundo, e assim os apóstolos da nova seita se viram obrigados a elaborar um sistema de opiniões especulativas, a dividir com certo rigor seus artigos de fé e a explicar, comentar, refutar e defender com toda a sutileza de argumentação e ciência. Daí decorreu naturalmente grande veemência nas discussões, quando a religião cristã veio a cindir-se em novas divisões e heresias; e esta veemência ajudou os sacerdotes em sua política de provocar um mútuo ódio e antipatia entre seus iludidos seguidores. No mundo antigo as seitas filosóficas eram mais fervorosas do que os partidos religiosos, mas nos tempos modernos os partidos religiosos são mais furiosos e enraivecidos do que as mais cruéis facções que jamais tiveram origem no interesse ou na ambição.

Mencionei os partidos de *afeição* como uma das espécies de partidos *reais,* ao lado dos de *interesse* e de *princípio.* Por partidos de afeição entendo aqueles que assentam na dedicação especial dos homens a certas famílias e indivíduos, pelos quais desejam ser governados. É freqüente estas facções serem violentas, embora eu deva admitir que parece inexplicável os homens se dedicarem tão intensamente a pessoas que de modo algum conhecem, que talvez nunca tenham visto e das quais nunca receberam nem jamais podem esperar receber favor algum. Todavia, muitas vezes verificamos que isso acontece mesmo com homens que, em outras ocasiões, não dão mostras de grande generosidade de espírito, nem costumam deixar-se facilmente arrastar pela amizade para além de seu interesse pessoal. Temos tendência para considerar muito íntima a relação entre nós e nosso soberano. O esplendor da majestade e do poder confere importância à fortuna mesmo de uma única pessoa; e, se a boa natureza de um homem não lhe der este interesse imaginário, sua má natureza o fará, devido ao rancor e à oposição a pessoas cujas opiniões são diferentes das suas.

Dos Partidos da Grã-Bretanha

Alguém que escolhesse o governo britânico como tema de especulação imediatamente veria nele uma fonte de divisões e de partidos que é quase impossível evitar, seja sob que administração for. O justo equilíbrio entre a parte republicana e a parte monárquica de nossa Constituição é efetivamente, em si mesmo, tão excessivamente delicado e incerto, que, quando as paixões e preconceitos dos homens se lhe vêm juntar, é impossível que deixem de surgir opiniões diferentes a seu respeito, mesmo entre as pessoas mais esclarecidas. Os homens de temperamento moderado, que são amantes da paz e da ordem e detestam a sedição e as guerras civis, sempre nutrirão sentimentos mais favoráveis à monarquia do que os homens de espírito ousado e generoso, que são amantes apaixonados da liberdade e para os quais não há mal pior do que a sujeição e a escravidão. E, embora todos os homens sensatos concordem de maneira geral em conservar nosso governo misto, entretanto, quando se discutem pormenores, alguns tendem para conceder à coroa mais poderes, a conferir-lhe maior influência e a precaver-se contra seus abusos com menos cuidado do que outros, que se mostram aterrorizados com as mais remotas tentativas de tirania e poder despótico. A própria natureza de nossa Constituição implica assim a existência de partidos de princípio, que podem corretamente receber as designações de Partido da Corte e Partido do Campo. A força e violência de cada um destes partidos dependem grandemente do caráter da administração. É possível que uma administração seja tão má que atire a grande maioria para a oposição; uma boa administração fará que se aliem à corte muitos dos mais apaixonados amantes da liberdade. Por mais que a nação flutue entre esses partidos, porém, eles sempre subsistirão, enquanto formos governados por uma monarquia limitada.

Mas, além desta diferença de *princípio,* aqueles partidos são grandemente fomentados por uma diferença de interesses, sem a qual dificilmente poderiam tornar-se perigosos ou violentos. A coroa naturalmente dará toda confiança e poder àqueles cujos princípios, verdadeiros ou fingidos, são mais favoráveis ao governo monárquico, e esta tentação naturalmente os levará a maiores extremos do que se apenas por seus princípios se guiassem. Seus antagonistas, desapontados em suas ambiciosas aspirações, aderem ao partido cujas opiniões tendem para uma maior desconfiança em relação ao poder real, e naturalmente levam essas opiniões a extremos maiores do que os que uma sã política justificaria. Assim a *corte* e o *campo,* autênticos frutos do governo britânico, são uma espécie de partidos mistos, influenciados ao mesmo tempo por princípios e por interesses. Os chefes das facções são geralmente guiados sobretudo pelo último desses motivos, e os membros inferiores pelo primeiro.

Quanto aos partidos eclesiásticos, podemos observar que, em todas as épocas do mundo, os padres têm sido inimigos da liberdade, e não resta dúvida que esta sua uniforme conduta sempre assentou em razões permanentes de interesse e ambição. A liberdade de pensar e de exprimir o pensamento é sempre fatal ao poder sacerdotal, assim como às piedosas fraudes em que geralmente assenta; e, devido a uma infalível ligação que se verifica em todas as espécies de liberdade, este privilégio só pode ser gozado, ou pelo menos até agora só foi gozado sob governos livres. Portanto, é inevitável, numa Constituição como a da Grã-Bretanha, e enquanto as coisas permanecerem em sua situação natural, que o clero oficial pertença sempre ao Partido da Corte; ou que, pelo contrário, os dissidentes de toda espécie pertençam ao Partido do Campo, pois só através de nosso governo livre podem esperar conseguir aquela tolerância que necessitam. Todos os príncipes que ambicionaram o poder despótico souberam a importância que tinha ganhar o apoio do

clero oficial, assim como o clero, por sua vez, sempre mostrou grande facilidade em aceitar os desígnios desses príncipes [1]. Gustavo Vasa foi talvez o único monarca ambicioso que humilhou o clero, e ao mesmo tempo impediu a liberdade. Mas o poder exorbitante dos bispos da Suécia, que nessa época ultrapassava o da própria coroa, foi, juntamente com suas ligações com uma família estrangeira, a razão da adoção de um sistema político tão invulgar.

Esta observação, relativa à propensão dos padres para o governo de uma só pessoa, não se aplica apenas a uma única seita. O clero *presbiteriano* e *calvinista* da Holanda era declaradamente favorável à família de Orange, tal como os *arminianos,* que eram considerados hereges, eram favoráveis à facção Louvestein, e muito ciosos da liberdade. Mas, no caso de um príncipe poder escolher entre ambos, facilmente se compreende que ele preferirá a forma episcopal de governo à forma presbiteriana, tanto por causa da maior afinidade entre a monarquia e o episcopado como, conforme veremos, devido à facilidade que há nesse tipo de governo em dirigir o clero, através de seus superiores eclesiásticos [2].

Se examinarmos o nascimento dos partidos na Inglaterra, durante a grande rebelião, poderemos observar que ele decorreu em conformidade com esta teoria geral, e que foi a forma de governo de então que os fez surgir, por uma influência regular e infalível. Antes dessa época, a Constituição inglesa se encontrava numa espécie de confusão, mas, apesar disso, de maneira a permitir que os súditos possuíssem muitos privilégios, os quais, embora não fossem rigorosamente definidos e garantidos pela lei, eram universalmente considerados, devido à longa duração da posse, como a eles pertencentes por direito de nascimento. Surgiu um príncipe ambicioso, ou melhor, mal orientado, que considerou todos esses privilégios como concessões de seus antecessores, as quais podia livremente revogar; e, de acordo com este princípio, durante vários anos agiu em flagrante violação da liberdade. Por fim, a necessidade o obrigou a convocar o Parlamento; o espírito da liberdade surgiu e se propagou; o príncipe, privado de todo e qualquer apoio, se viu obrigado a conceder tudo quanto lhe foi exigido; e seus inimigos, ciosos e implacáveis, não punham limites a suas pretensões. Começaram então aquelas contendas, nas quais não é de admirar que os homens desse tempo se tenham dividido entre vários partidos, pois mesmo atualmente o observador imparcial não é capaz de decidir quanto à justiça da disputa. Se as pretensões do Parlamento fossem aceitas, o equilíbrio da Constituição seria rompido, tornando o governo quase inteiramente republicano. Se não fossem aceitas, a nação continuaria talvez em perigo de ficar submetida a um poder absoluto, devido aos princípios estabelecidos e aos hábitos inveterados do rei, os quais se haviam claramente manifestado em todas as concessões que ele se vira obrigado a fazer a seu povo. Nessa ocasião tão delicada e incerta, os homens tenderam naturalmente para o lado que melhor se harmonizava com seus princípios habituais, declarando-se a favor do rei os mais apaixonados partidários da monarquia, e apoiando o Parlamento os mais zelosos defensores da liberdade. Como ambos os lados tinham aproximadamente as mesmas possibilidades de êxito, o *interesse* não exerceu grande influência na disputa, e assim os cabeças redondas e os cavaleiros foram simplesmente partidos de princípio, sem que nenhum deles repudiasse quer a monarquia quer a liberdade; mas o primeiro partido tendia mais para a parte republicana de nosso governo, e o segundo mais para a monárquica. Quanto a esse aspecto, podem ser considerados como os partidos da corte e do campo, levados a uma guerra civil por um infeliz concurso de circunstâncias e pelo espírito turbulento da época. Os republicanos e os partidários do poder absoluto estavam ocultos em ambos os partidos, constituindo apenas uma ínfima parte de cada um deles.

O clero havia dado apoio aos arbitrários desígnios do rei, e em troca foi autorizado a perseguir seus adversários, aos quais chamava heréticos e cismáticos. O clero oficial era episcopal e o inconformista era presbiteriano, de modo que tudo contribuiu para lançar o primeiro, sem reservas, no partido do rei, e o último no do Parlamento.

Todos conhecem o desenlace dessa contenda; foi fatal ao rei, em primeiro lugar, e mais tarde ao Parlamento. Depois de muitas perturbações e revoluções, a família real acabou finalmente por

[1] Cf. Tácito, *Hist.,* Liv. V, 85. (N. do A.)
[2] *Populi imperium juxta libertatem: paucorum dominatio regiae libidini proprior est.* Tácito, *Ann.,* Liv. VI,41. (N. do A.)

ser recolocada no trono, sendo estabelecido o antigo governo. O exemplo de seu pai não levou Carlos II a ser mais sensato: tomou as mesmas medidas, embora ao princípio de modo mais velado e cuidadoso. Surgiram novos partidos, com as designações de *whig* e *tory*, que desde então não mais deixaram de confundir e perturbar nosso governo. A determinação da natureza desses partidos é talvez um dos problemas mais difíceis que se podem encontrar, e constitui uma prova de que pode haver na história questões tão incertas como as que se encontram nas mais abstratas ciências. Observamos a conduta dos dois partidos, no decurso de setenta anos, numa ampla variedade de circunstâncias, senhores do poder e privados dele, durante a paz e durante a guerra; a todo momento encontramos pessoas que declaram pertencer a um ou outro lado, na sociedade, em nossos prazeres, em nossas ocupações sérias; nós próprios somos obrigados a de certo modo tomar partido; e, vivendo num país onde se goza da mais ampla liberdade, qualquer um pode declarar abertamente todos os seus sentimentos e opiniões; e apesar de tudo isto não somos capazes de dizer qual a natureza, quais as pretensões e os princípios das diferentes facções.

Numa comparação dos partidos *whig* e *tory* com os dos cabeças redondas e cavaleiros, a diferença mais evidente que se nota entre eles reside nos princípios de *obediência passiva* e de *direito irrevogável,* dos quais poucas vezes se falava entre os cavaleiros, mas que se tornaram a doutrina universal e foram considerados como a verdadeira característica dos *tories*. Esses princípios, levados a suas mais óbvias conseqüências, implicam uma renúncia formal a todas as nossas liberdades e a defesa da monarquia absoluta, pois não pode haver coisa mais absurda que um poder limitado ao qual não se deve resistir, mesmo quando ultrapassar seus limites. Mas como geralmente os mais racionais princípios constituem um contrapeso bem fraco para a paixão, não é de admirar ter-se verificado que esses absurdos princípios eram demasiado fracos para tal efeito. Como homens, os *tories* eram inimigos da opressão; e como ingleses eram inimigos do poder arbitrário. Seu amor à liberdade era talvez menos ardente que o de seus adversários, mas foi suficiente para fazê-los esquecer seus princípios gerais, quando se viram abertamente ameaçados pela subversão do antigo governo. Foram estes sentimentos que deram origem à *revolução,* um acontecimento de grande importância que foi o mais sólido fundamento da liberdade britânica. O exame do comportamento dos *tories* durante esse acontecimento e depois dele nos oferece uma visão clara da natureza desse partido.

Em *primeiro* lugar, vemos que eles manifestaram sentimentos de autênticos ingleses em sua dedicação à liberdade e em sua firme resolução de não sacrificá-la a qualquer princípio abstrato ou a qualquer imaginário direito dos príncipes. Antes da *revolução* havia motivo para duvidar deste aspecto de seu caráter, devido às evidentes tendências dos princípios que defendiam sua cumplicidade com a corte, a qual parecia não fazer segredo de seus arbitrários desígnios. A *revolução* veio mostrar que, quanto a este aspecto, eles nada mais foram que um autêntico Partido da Corte, como seria de esperar num governo britânico: isto é, *amantes da liberdade, mas ainda mais amantes da monarquia.* Deve todavia confessar-se que eles levaram seus princípios monárquicos, também na prática mas sobretudo em teoria, mais longe do que aquilo que, fosse em que medida fosse, se poderia admitir num governo limitado.

Em *segundo* lugar, nenhum de seus princípios ou inclinações contribuiu, completa ou decididamente, para o regime imposto pela *revolução,* ou para o que desde então tem vigorado. Este aspecto de seu caráter pode parecer oposto ao primeiro, pois qualquer outro regime, na situação em que o país se encontrava, provavelmente teria sido perigoso, ou mesmo fatal, para a liberdade. Mas é próprio do coração do homem conciliar as contradições, e esta contradição não é maior que a que existe entre a *obediência passiva* e a *resistência* empregada na *revolução*. Portanto, um *tory* pode ser definido em poucas palavras, desde a *revolução,* como *um amante da monarquia, embora sem renunciar à liberdade; e um partidário da família Stuart.* Tal como um *whig* pode ser definido como *um amante da liberdade, embora sem renunciar à monarquia, e um partidário da consolidação da linha protestante.*

Estas diferentes opiniões a respeito da sucessão foram resultados acidentais mas naturais dos princípios dos partidos da Corte e do Campo, que são as autênticas divisões do governo britânico. É natural que a um amante apaixonado da monarquia desagrade toda e qualquer mudança na sucessão, por ter demasiado sabor a república; e é natural que um amante apaixonado da liber-

dade seja de opinião que todas as partes do governo devem estar subordinadas aos interesses da liberdade.

Algumas pessoas que não chegam a afirmar que a *verdadeira* diferença entre os *whigs* e os *tories* desapareceu com a *revolução* parecem ter tendência para pensar que agora essa diferença foi anulada, e que a situação a tal ponto voltou a seu estado natural, que atualmente os únicos partidos que há entre nós são os da Corte e do Campo: isto é, homens que, por interesse ou por princípio, são partidários da monarquia ou da liberdade. Os *tories* foram durante tanto tempo obrigados a falar em estilo republicano, que parecem ter-se convertido a si mesmos com sua hipocrisia e ter adotado as opiniões, assim como a linguagem, de seus adversários. Há contudo na Inglaterra importantes remanescentes desse partido, com todos os seus velhos preconceitos; e uma prova de que a Corte e o Campo não são nossos únicos partidos é que quase todos os dissidentes estão do lado da corte, ao passo que o baixo clero, pelo menos, da igreja da Inglaterra, está ao lado da oposição. Isto é de molde a convencer-nos de que paira ainda sobre nossa Constituição uma certa tendência, um certo peso extrínseco, que a desvia de seu curso natural e lança a confusão em nossos partidos[3].

[3] De algumas das opiniões apresentadas nestes ensaios, relativas aos acontecimentos políticos deste último século, o autor houve por bem, depois de um estudo mais atento, se retratar em sua *História da Inglaterra*. E, como jamais se escravizaria ao sistema de qualquer dos partidos, nem permitiria que suas próprias opiniões e princípos preconcebidos constrangessem seu juízo, o autor não se envergonha de reconhecer seus erros. E não há dúvida de que, nessa época, tais erros eram quase universais neste reino. (N. do T.)

Da Coalizão dos Partidos

Num governo livre talvez não seja possível, e nem sequer desejável, a abolição de todas as distinções de partido. Só são perigosos os partidos que defendem pontos de vista opostos a respeito dos aspectos essenciais do governo, a sucessão ao trono ou os privilégios mais importantes dos diversos membros da Constituição, relativamente aos quais não há lugar para qualquer compromisso ou acordo; a controvérsia pode, até, assumir caráter tão grave, que chegue a parecer justificar uma oposição armada às pretensões dos adversários. A animosidade que se verificou durante mais de um século entre os partidos ingleses teve esse caráter; por vezes redundou em guerra civil, deu origem a violentas revoluções e manteve permanentemente em perigo a paz e a tranqüilidade da nação. Mas, dado que ultimamente se têm manifestado os mais fortes sintomas de um desejo universal de abolir essas distinções de partido, esta tendência para a coalizão abre as mais agradáveis perspectivas de felicidade futura, e deve ser cuidadosamente acalentada e promovida por todos os que amam seu país.

O método mais eficaz de contribuir para esse tão desejável objetivo é evitar toda e qualquer injúria ou excessiva preponderância de um partido sobre outro, encorajar as opiniões moderadas, encontrar um justo meio termo em todas as disputas, persuadir cada um de que seu antagonista poderá algumas vezes ter razão, e manter um certo equilíbrio nas censuras e louvores que dirigimos a ambos os lados. Os dois ensaios precedentes, a respeito do *contrato social* e da *obediência passiva,* foram calculados para atingir este fim relativamente às controvérsias *filosóficas* e *práticas* entre os partidos, e pretendem mostrar que quanto a esses assuntos nenhum dos lados tem tanta razão como se esforça por provar. Procuraremos manter a mesma moderação a respeito das disputas *históricas* entre os partidos, demonstrando que cada um deles tinha a seu favor argumentos plausíveis; que em ambos os lados havia homens sagazes, que pretendiam o bem de seu país; e que as animosidades que no passado se verificaram entre as facções tinham como único fundamento a estreiteza dos preconceitos ou a paixão do interesse.

O partido popular, que mais tarde recebeu o nome de *whig,* poderia mediante especiosos argumentos justificar aquela oposição à coroa que esteve na origem de nossa atual Constituição livre. Embora se visse obrigado a reconhecer que se haviam uniformemente verificado precedentes em favor da prerrogativa durante muitos reinados anteriores ao de Carlos I, considerou não haver razão para continuar se submetendo a uma autoridade tão perigosa. Sua argumentação poderia ter sido a seguinte. Como os direitos da humanidade devem ser considerados eternamente sagrados, nenhuma decisão de tirania ou do poder arbitrário pode ter autoridade suficiente para abolilos. A liberdade é uma bênção tão inestimável, que, sempre que surgir qualquer possibilidade de recuperá-la, a nação não deve hesitar em correr grandes riscos, sem se lamentar sequer com uma grande efusão de sangue ou dissipação do tesouro. Todas as instituições humanas, e o governo mais do que qualquer outra, estão em permanente transformação; os reis nunca deixam de aproveitar todas as oportunidades para aumentar suas prerrogativas e, se as circunstâncias favoráveis não forem também aproveitadas para aumentar e garantir os privilégios do povo, a humanidade estará para sempre condenada a um despotismo universal. O exemplo de todas as nações vizinhas prova que já não é seguro confiar à coroa as mesmas prerrogativas que ela anteriormente exercera, em épocas mais rudes e simples. E, embora se possa invocar o exemplo de muitos dos últimos reinados em favor de um poder real de certo modo arbitrário, há reinados mais antigos que oferecem exemplos de imposição à coroa de limitações mais rigorosas; e essas pretensões do Parla-

mento a que agora se chama inovações não são mais do que um restabelecimento dos justos direitos do povo.

Longe de serem odiosas, estas concepções são indubitavelmente generosas e nobres; ao sucesso e preponderância delas deve o reino sua liberdade, e talvez seu saber, indústria, comércio e poder naval; é sobretudo graças a elas que a Inglaterra se distingue na sociedade das nações e pode pretender rivalizar com as mais livres e ilustres repúblicas da antiguidade. Todavia, como todas estas importantes conseqüências não poderiam razoavelmente ter sido previstas na época em que teve início a contenda, não faltavam aos realistas desse tempo argumentos especiosos em seu favor, mediante os quais pudessem justificar sua defesa das então estabelecidas prerrogativas do príncipe. Procuraremos expor o problema tal como a ele poderia ter-se colocado quando da reunião daquele Parlamento que, com sua violenta usurpação do poder real, deu origem à guerra civil.

A única regra de governo, poderiam eles ter dito, que os homens conhecem e reconhecem, é o costume e a prática. A razão é um guia tão incerto, que sempre estará sujeita a dúvidas e controvérsias. Se alguma vez ela se tornasse predominante entre o povo, os homens sempre a teriam tomado como sua única regra de conduta; mesmo assim teriam continuado no primitivo e isolado estado de natureza, sem se submeterem ao governo civil, cuja base única é a autoridade e o precedente e não a pura razão. Desfazer esses laços seria romper todos os vínculos da sociedade civil, deixando todos com a liberdade de seguir seus interesses particulares, através dos expedientes que lhes forem ditados por seu apetite, disfarçado sob a aparência da razão. O próprio espírito de inovação é em si pernicioso, por mais favorável que por vezes possa parecer sua finalidade particular; verdade esta tão evidente, que o próprio partido popular dela tem consciência, disfarçando sua usurpação do poder real sob o plausível pretexto de recuperar as antigas liberdades do povo.

Mas as atuais prerrogativas da coroa, mesmo que aceitemos todas as superstições daquele partido, foram incontestavelmente estabelecidas desde a subida ao trono da casa Tudor; período este que, abrangendo atualmente cento e sessenta anos, pode ser considerado suficiente para dar estabilidade a qualquer Constituição. No reinado do Imperador Adriano não teria sido ridículo falar da Constituição republicana como regra de governo? Ou supor que os antigos direitos do senado, dos cônsules e dos tribunos ainda tinham validade?

Mas as atuais exigências dos monarcas ingleses são muito mais aceitáveis do que as dos imperadores romanos dessa época. A autoridade de Augusto era uma clara usurpação, baseada apenas na violência militar, e constitui na história de Roma uma época cujo caráter é evidente para qualquer leitor. Mas Henrique VII, se efetivamente, como alguns pretendem, ampliou o poder da coroa, fê-lo apenas por insensíveis aquisições de que o povo não deu conta, e mal foram notadas até pelos historiadores e pelos políticos. O novo governo, se acaso merece esta designação, é uma imperceptível transição a partir do primeiro; foi totalmente enxertado neste; seu título deriva inteiramente dessa raiz; e deve ser considerado apenas uma dessas revoluções graduais a que os negócios humanos sempre em qualquer nação estarão sujeitos.

A casa Tudor, e depois dela a casa Stuart, exerceu apenas as prerrogativas que já haviam sido proclamadas e exercidas pelos Plantagenetas. De aspecto algum de sua autoridade se pode dizer que tenha sido uma inovação. A única diferença é talvez que os antigos reis só exerciam esses poderes espaçadamente, não podendo, devido à oposição de seus barões, transformá-los em regra fixa da administração. Mas a única conclusão que se pode tirar desse fato é que esses tempos recuados eram mais turbulentos e sediciosos, e que mais tarde, felizmente, a autoridade real, a Constituição e as leis passaram a ser predominantes.

Sob que pretexto vem agora o partido popular falar em recuperar a antiga Constituição? O primitivo controle sobre os reis não competia aos comuns e sim aos barões; o povo não tinha autoridade alguma, e tinha até pouca ou nenhuma liberdade, até ao momento em que a coroa, suprimindo esses facciosos tiranos, impôs a aplicação das leis e obrigou todos os súditos a respeitarem os direitos, privilégios e propriedades uns dos outros. Se devemos voltar à bárbara e feudal antiga Constituição, que os primeiros a dar o exemplo sejam esses cavalheiros que atualmente se comportam com tamanha insolência para com seu soberano. Que eles façam a corte a um barão vizinho para que ele os aceite como seus vassalos e que, sujeitando-se a essa escravidão, adquiram

certa proteção pessoal, juntamente com o poder de exercer a rapina e a opressão sobre os escravos e vilãos que são seus inferiores. Era esta a condição dos comuns, no tempo de seus antepassados mais remotos.

Mas até quando deveremos remontar, no recurso às antigas constituições e governos? Houve uma Constituição ainda mais antiga que aquela que esses inovadores tanto fingem invocar. Nessa época não havia Magna Carta; mesmo os barões poucos privilégios regularmente estabelecidos possuíam; e a Câmara dos Comuns provavelmente não tinha existência.

É ridículo ouvir os comuns, ao mesmo tempo que por usurpação assumam todo o poder do governo, falarem do restabelecimento das antigas instituições. Acaso não se sabe que, embora os representantes recebessem pagamento de seus constituintes, ser membro da Câmara Baixa era sempre considerado um fardo, e a isenção desse cargo um privilégio? Poderão eles persuadir-nos de que o poder, que é a mais cobiçada de todas as aquisições humanas, comparados com a qual mesmo a reputação, o prazer e a riqueza são menos prezados, poderia jamais ser considerado um fardo por qualquer homem?

As propriedades nos últimos tempos adquiridas pelos comuns, diz-se, lhes dão direito a mais poder do que seus antepassados desfrutavam. Mas a que se deve esse aumento de suas propriedades, senão a um aumento de sua liberdade e de sua segurança? Devem reconhecer que seus antepassados, no tempo em que o poder da coroa era limitado pelos barões sediciosos, efetivamente gozavam de menos liberdade do que a que eles próprios alcançaram depois que o soberano passou a dominar; devem gozar essa liberdade com moderação, sem perdê-la por causa de novas e exorbitantes exigências e de transformarem-na em pretexto para infindáveis inovações.

A verdadeira regra de governo é a prática estabelecida em cada época. É a que tem mais autoridade, por ser recente; é também a mais conhecida, pela mesma razão. Quem deu tanta certeza a esses tribunos de que os Plantagenetas não praticaram atos de tão alta autoridade como os Tudors? Dizem eles que os historiadores não lhes fazem referência; mas os historiadores observam idêntico silêncio relativamente aos principais casos em que os Tudors exercem a prerrogativa. Sempre que qualquer poder ou prerrogativa está plena e indubitavelmente estabelecido, seu exercício é considerado coisa natural, e facilmente escapa à atenção da história e dos anais. Se não tivéssemos outros monumentos do reinado de Isabel senão os que foram conservados por Camden, embora este seja o mais copioso, judicioso e exato de nossos historiadores, ignoraríamos totalmente as máximas mais importantes de seu governo.

Acaso não foi o atual governo monárquico, em todos os seus aspectos, autorizado pelos legisladores, recomendado pelos sacerdotes, reconhecido pelos políticos, aceito, ou melhor, apaixonadamente amado pelo povo em geral, tudo isto durante um período de pelo menos cento e sessenta anos, e até há pouco sem que se ouvisse o menor murmúrio de controvérsia? Com certeza esta aceitação geral, durante tanto tempo, deve ser suficiente para tornar válida e legítima qualquer Constituição. Se, como se pretende, é no povo que todo poder tem sua origem, aqui temos seu consentimento, nos termos mais plenos e amplos que se pode desejar ou imaginar.

Mas o fato de ser seu consentimento que dá fundamento ao governo não deve levar o povo a pretender que graças a isso tem o direito de derrubá-lo e subvertê-lo a seu bel-prazer. Essas exigências sediciosas e arrogantes nunca têm fim: o poder da coroa passa a ser abertamente atacado; a nobreza se encontra também evidentemente em perigo; depressa se lhe seguirá a pequena nobreza; depois serão os líderes populares, que passarão à constituir a pequena nobreza, que ficarão expostos ao perigo; e o próprio povo, tendo-se tornado incapaz de governo civil, não sendo mais contido por autoridade alguma, se verá obrigado a aceitar, para bem da paz, em vez de seus monarcas legítimos e moderados, uma série de tiranos militares e despóticos.

Estas conseqüências são tanto mais de recear quanto o atual furor popular, embora seja acobertado por pretensões de liberdade civil, é na realidade incitado pelo fanatismo da religião; que é o princípio mais cego, mais violento e ingovernável de quantos podem influenciar a natureza humana. A violência popular é sempre temível, seja qual for o motivo de onde deriva; mas dela forçosamente resultarão as mais funestas conseqüências, sempre que tiver origem em um princípio que se furta a qualquer controle pela lei, pela razão ou pela autoridade dos homens.

São estes os argumentos com que cada um dos partidos poderia justificar a conduta de seus

predecessores durante aquela grande crise. Esse acontecimento, se acaso pode ser aceito como uma razão, mostrou que os argumentos do partido popular tinham melhor fundamento; mas antes disso, de acordo com as máximas estabelecidas dos legisladores e dos políticos, talvez as concepções dos realistas tenham parecido mais sólidas, mais seguras e mais legítimas. Mas não há dúvida que, quanto maior for a moderação com que agora nos dedicarmos a representar os acontecimentos do passado, mais perto estaremos de conseguir uma plena coalizão dos partidos e uma completa aceitação de nosso atual regime. Qualquer regime tem tudo a ganhar com a moderação; só o facciosismo é capaz de derrubar um poder estabelecido; e um facciosismo exagerado por parte dos amigos pode fazer surgir entre os antagonistas idêntico espírito. A passagem de uma oposição moderada ao regime a sua completa aceitação faz-se de maneira fácil e insensível.

Há inúmeros argumentos inatacáveis que deveriam convencer o partido dos descontentes a concordar inteiramente com o estado atual da Constituição. Descobrem eles agora que o espírito da liberdade civil, embora ao princípio estivesse ligado ao fanatismo religioso, soube limpar-se dessa contaminação e surgir com um novo aspecto, mais autêntico e atraente; amigo da tolerância e favorável a todos os sentimentos generosos que fazem honra à natureza humana. Podem observar que as exigências populares souberam deter-se dentro de limites adequados e, depois de restringir as excessivas exigências da prerrogativa, souberam apesar disso conservar o devido respeito pela monarquia, a nobreza e todas as antigas instituições. Devem acima de tudo ter consciência de que o próprio princípio que fazia a força de seu partido, e do qual este tirava sua principal autoridade, agora o abandonou e se passou para seus antagonistas. O plano da liberdade está estabelecido; seus bons efeitos foram verificados pela experiência; ganhou estabilidade com o longo período de tempo que atravessou; e quem quer que tentasse derrubá-lo, para voltar ao governo anterior ou à família deposta, ficaria por sua vez exposto, além de outras acusações mais graves, a ser acusado de facciosismo e espírito de inovação. Devia pensar, quando pesquisa a história dos acontecimentos do passado, que esses direitos da coroa já de há muito desapareceram, e também que a tirania, a violência e a opressão a que muitas vezes deram origem são males contra os quais felizmente a liberdade garantida pela Constituição agora finalmente protege o povo. Estas reflexões constituem, para a defesa de nossa liberdade e privilégios, melhor garantia do que negar, contra a mais clara evidência dos fatos, que esses poderes reais jamais tenham existido. Não há maneira mais eficaz de trair uma causa do que acentuar um argumento no ponto errado e, defendendo uma posição insustentável, permitir que o adversário alcance o sucesso e a vitória.

DA SUPERSTIÇÃO E DO ENTUSIASMO

Que a corrupção das melhores coisas produz as piores é uma máxima que se tornou corrente, e que é fácil provar através, entre outros exemplos, dos perniciosos efeitos da *superstição* e do *entusiasmo,* formas corruptas da verdadeira religião.

Estas duas espécies de falsa religião, embora sejam ambas perniciosas, são todavia muito diferentes, e até de natureza contrária. O espírito humano está sujeito a certos temores e apreensões incompreensíveis, que podem derivar da situação infeliz dos negócios particulares ou públicos, da falta de saúde, de um temperamento sombrio e melancólico, ou do concurso de todas essas circunstâncias. Esse estado de espírito leva a recear uma infinidade de males desconhecidos, atribuídos a agentes desconhecidos, e, quando faltam reais objetos de terror, a alma, movida por seus preconceitos e tendências predominantes, inventa objetos imaginários, aos quais atribui um poder e uma malevolência sem limites. Como esses inimigos são completamente invisíveis e desconhecidos, os métodos usados para aplacá-los são igualmente incompreensíveis, consistindo em cerimônias, proibições, mortificações, sacrifícios, oferendas e toda espécie de práticas, por mais absurdas ou frívolas que sejam, capazes de serem aconselhadas pela loucura ou pela patifaria a uma cega e atemorizada credulidade. A fraqueza, o medo, a melancolia, juntamente com a ignorância, são, portanto, a verdadeira fonte da Superstição.

Mas o espírito do homem é também sujeito a uma incompreensível exaltação e presunção, derivada do sucesso e da prosperidade, da abundância de saúde, da robustez do temperamento ou de um caráter ousado e confiante. Nesse estado de espírito, a imaginação fica cheia de concepções grandiosas mas confusas, às quais nenhuma beleza ou prazer sublunar pode corresponder. Tudo o que é mortal e perecível se desvanece, como se não merecesse a menor atenção. E a imaginação age sem freio nas invisíveis regiões do mundo dos espíritos, onde a alma tem a liberdade de dar largas às fantasias que melhor calharem a seu gosto e disposição do momento. Daí deriva uma série de arrebatamentos, de transportes e de surpreendentes vôos da fantasia, sendo tais arrebatamentos ainda mais aumentados, pela confiança e presunção, devido a serem inteiramente incompreensíveis, e por parecerem estar muito além do alcance de nossas faculdades normais, sendo atribuídos à inspiração imediata daquele Ser Divino que é objeto de devoção. Dentro de pouco tempo, a pessoa inspirada passa a considerar-se distinguida pelo favoritismo da Divindade e, uma vez consumado esse frenesi que é o apogeu do entusiasmo, passa-se a consagrar toda espécie de capricho. A razão humana, e mesmo a moral, são rejeitadas como guias falaciosos, e o enlouquecido fanático se entrega, cegamente e sem reservas, às supostas inspirações do espírito e à iluminação pelo além. A esperança, o orgulho, a presunção, uma cálida imaginação, juntamente com a ignorância, são, portanto, a verdadeira fonte do Entusiasmo.

Estas duas espécies de falsa religião podem dar ocasião a muitas especulações, mas de momento vou limitar-me a algumas reflexões sobre a diversidade de sua influência no governo e na sociedade.

Minha primeira reflexão é a seguinte: *Que a superstição é favorável ao poder sacerdotal, e que o entusiasmo não lhe é menos contrário, ou antes, o é mais ainda do que a sã razão e filosofia.* Como a superstição assenta no medo, na tristeza e na depressão do espírito, ela representa o homem a si mesmo em cores tão desprezíveis, que ele aparece a seus próprios olhos como indigno de se aproximar da divina presença, e naturalmente recorre a qualquer outra pessoa, a santidade de cuja vida, ou talvez cuja impudência e astúcia, fizeram ser considerada como mais favorecida pela Divindade. É a ele que a pessoa supersticiosa confia suas devoções, é a seu cuidado que ela

deixa suas orações, petições e sacrifícios, esperando que por este meio seus apelos sejam ouvidos por sua incensada Divindade. É aqui que têm origem os padres, que podem justamente ser considerados como a invenção de uma timorata e abjeta superstição, que nunca confia em si mesma e não ousa oferecer suas próprias devoções, e ignorantemente julga recomendar-se à Divindade através da mediação de seus supostos servos e amigos. Dado que a superstição é um ingrediente de importância considerável em quase todas as religiões, mesmo as mais fanáticas, sendo a filosofia a única capaz de subjugar inteiramente esses terrores incompreensíveis, temos como conseqüência que em quase todas as seitas religiosas se verifica a presença de padres. E, quanto maior for a mistura de superstição, mais alta será a autoridade do sacerdócio.

Por outro lado, verifica-se que todos os entusiastas têm sido livres do jugo dos eclesiásticos, e sempre exprimiram a maior independência em sua devoção, desprezando os rituais, as cerimônias e as tradições. Os *quacres* são os mais egrégios, embora ao mesmo tempo os mais inocentes entusiastas que jamais se conheceram, e são talvez a única seita que nunca permitiu a existência de padres. Os *independentes* são, dentre todos os sectários ingleses, os que mais se aproximam dos *quacres* em fanatismo e em independência do domínio sacerdotal. Os *presbiterianos* vêm logo em seguida, a igual distância quanto a ambos os aspectos. Em resumo, esta observação assenta na experiência, e pode também assentar na razão, se pensarmos que o entusiasmo, dado que deriva de um presunçoso orgulho e confiança, se considera suficientemente qualificado para *aproximar-se* da Divindade sem qualquer mediador humano. Suas arrebatadas devoções são tão fervorosas, que ele chega a imaginar que *efetivamente* se *aproxima* dela através da contemplação e do discurso interior, o que o leva a pôr de lado todos aqueles rituais e cerimônias exteriores para os quais o auxílio dos padres parece tão indispensável aos olhos de seus supersticiosos seguidores. O fanático se consagra a si mesmo, e atribui a sua própria pessoa um caráter sagrado muito superior ao que os rituais e as instituições cerimoniais podem conferir a qualquer outra.

Minha *segunda* reflexão a respeito destas espécies de falsa religião é *que as religiões que partilham do entusiasmo são, no momento em que surgem, muito mais violentas e furiosas do que as que partilham da superstição, mas dentro de pouco tempo tornam-se mais suaves e moderadas.* A violência desta espécie de religião, quando é excitada pela novidade e animada pela oposição que encontra, pode verificar-se em numerosos exemplos: os *anabatistas* na Alemanha, os *camisards* na França, os *niveladores* e outros fanáticos na Inglaterra e os *covenanters* na Escócia. Como o entusiasmo assenta na vivacidade de espírito e numa presunçosa ousadia de caráter, leva naturalmente às decisões mais extremas, sobretudo quando atinge aquele ponto em que inspira ao iludido fanático a convicção de que recebe iluminações divinas, e o maior desprezo pelas regras estabelecidas da razão, da moral e da prudência.

É assim que o entusiasmo produz as mais cruéis desordens na sociedade. Mas sua fúria é como a das tempestades e trovoadas, e extingue-se em pouco tempo, deixando a atmosfera mais calma e serena do que estava antes. Depois que se gasta a primeira chama do entusiasmo, em todas as seitas fanáticas, os homens naturalmente caem no maior desleixo e na maior frieza em questões sagradas, pois não existe entre eles nenhum grupo organizado, dotado de suficiente autoridade, cujo interesse seja a manutenção do espírito religioso. Não há rituais, nem cerimônias, nem proibições sagradas que possam passar a fazer parte da vida cotidiana, evitando que os sagrados princípios caiam no esquecimento. Pelo contrário, a superstição vai-se insinuando de maneira gradual e insensível, tornando mansos e submissos os homens, e é facilmente aceita pelo magistrado, pois parece inofensiva para o povo. Até que finalmente o padre, depois de ver firmemente estabelecida sua autoridade, se transforma num tirano e perturbador da sociedade humana, por meio de suas intermináveis discussões, perseguições e guerras religiosas. Não foi tão suavemente que a Igreja Católica romana foi avançando em sua conquista do poder? E em que lúgubres convulsões não lançou ela a Europa, a fim de conservar esse poder? Por outro lado nossos sectários, que dantes eram uns beatos extremamente perigosos, transformaram-se agora em pensadores extremamente livres, e os *quacres* parecem estar-se quase identificando ao único grupo de *deístas* que há no universo, os *literati,* os discípulos de Confúcio na China [1].

[1] Os *literati* chineses não possuem padres nem instituições eclesiásticas. (N. do A.)

Minha *terceira* observação a este respeito é *que a superstição é inimiga da liberdade civil, e o entusiasmo é seu aliado.* Como a superstição geme sob o jugo dos padres, e o entusiasmo tende a destruir todo poder eclesiástico, está suficientemente explicada a presente observação. Para não referir que o entusiasmo, como é a enfermidade própria dos temperamentos ambiciosos e ousados, é naturalmente acompanhado pelo espírito de liberdade, ao passo que a superstição, pelo contrário, torna mansos e abjetos os homens, preparando-os para a escravidão. A história da Inglaterra nos ensina que, durante as guerras civis, os *independentes* e os *deístas,* embora houvesse entre eles uma oposição extrema quanto aos princípios religiosos, apesar disso eram unidos em seus princípios políticos, e eram igualmente apaixonados pela república. E desde a origem dos *whigs* e dos *tories* os dirigentes dos *whigs* têm sido sempre ou *deístas* ou *latitudinários* confessos em seus princípios, ou seja, partidários da tolerância e indiferentes a toda e qualquer seita particular de *cristãos.* Ao mesmo tempo, os sectários, que apresentam sempre uma forte dose de entusiasmo, colaboraram sempre e sem exceção com aquele partido em defesa da liberdade civil. A semelhança de suas superstições manteve durante muito tempo unidos os *tories* do alto clero e os *católicos romanos,* em defesa do direito de prerrogativa e do poder real, embora a experiência do espírito tolerante dos *whigs* pareça ultimamente haver reconciliado os *católicos* com aquele partido.

Há entre os *molinistas* e os *jansenistas* da França mil e uma disputas ininteligíveis, que não são merecedoras da reflexão das pessoas inteligentes. Mas o aspecto que sobretudo distingue essas duas seitas, e o único que merece atenção, é a diferença no espírito de sua religião. Os *molinistas,* orientados pelos *jesuítas,* são extremamente dedicados à superstição, rígidos observadores dos rituais e cerimônias exteriores, e altamente devotados à autoridade dos padres e à tradição. Os *jansenistas* são entusiastas e zelosos promotores de uma apaixonada devoção e da vida interior, sendo pouco influenciados pela autoridade, e, numa só palavra, são só meio católicos. As conseqüências são exatamente conformes ao raciocínio precedente. Os *jesuítas* são os tiranos do povo e os escravos da corte, ao passo que os *jansenistas* conservam vivas as pequenas centelhas de amor à liberdade que é possível encontrar na nação francesa.

Da Origem e Progresso das Artes e Ciências

Nada requer maior precisão, nas investigações dos assuntos humanos, do que distinguir exatamente o que é devido à *sorte* e aquilo que provém de *causas;* tampouco haverá assunto no qual um autor esteja mais exposto a enganar-se com falsas sutilezas e refinamentos. Dizer que um evento deriva da sorte corta caminho a qualquer investigação mais remota a seu respeito e deixa-o no mesmo estado de ignorância do resto da humanidade. Mas quando o evento, calcula-se, deriva de causas certas e estáveis, pode o escritor então exibir a sua inteira ingenuidade atribuindo-lhe essas causas; e, como um homem de alguma sutileza, que nunca está perdido no tema, aproveita então a oportunidade que lhe é ensejada para folhear os seus livros e mostrar toda a extensão do seu saber, observando aquilo que escapa ao homem vulgar e ignorante.

Separar aquilo que pertence ao acaso daquilo que é causalidade dependerá em cada caso particular da sagacidade de cada um. Mas se eu tivesse que expor uma norma geral para auxiliar-nos a aplicar a distinção entre acaso e causalidade, seria a seguinte: *Aquilo que dependa de poucas pessoas é, em grande medida, devido ao acaso, ao segredo ou a causas desconhecidas; aquilo que surja de um grande número pode, por via de regra, ser analisado através de causas determinadas e conhecidas.*

Podem-se dar duas razões naturais para tal regra. *Primeira,* se se supuser que uma balança tem uma inclinação, se bem que pequena, para um lado particular, tal inclinação, embora não transpareça nas primeiras oscilações e tentativas, acabará prevalecendo e fará pender a balança inteiramente para aquele lado. Do mesmo modo, quando algumas causas propiciam uma inclinação particular ou determinada paixão, em determinado tempo e entre certo povo, embora saibamos que um grande número de pessoas lhe pode escapar e ser dominado por paixões pessoais, contudo, é certo que a multidão será atingida pela afeção comum que a governará em todas as ações.

Segundo, estes princípios que são criados para atuarem sobre a multidão são sempre de natureza mais grosseira e obstinada, menos sujeitos a mudança e menos influenciáveis pela fantasia e extravagância pessoais que aqueles que pertencem somente a uns poucos. Estes são tão refinados e delicados, que o menor incidente na saúde, educação ou fortuna duma pessoa é suficiente para alterar-lhes o curso e adiar sua ação; tampouco é possível reduzi-los a umas poucas máximas e observações. Do fato de que tenham agido em certa época não se segue que voltem a fazê-lo; mesmo que todas as circunstâncias gerais sejam as mesmas, em ambos os casos.

Julgar a partir desta norma as revoluções internas e graduais dum Estado vem a ser um assunto muito mais digno de estudo que as revoluções violentas e estrangeiras, que normalmente são levadas a efeito por pessoas isoladas e que são mais influenciadas por teimosia, loucura ou capricho do que por interesses e paixões universais. A crise dos nobres *(lords)* e a ascensão dos burgueses *(commons)* na Inglaterra, após os estatutos da cessão de propriedade e do aumento do comércio e da indústria, são mais facilmente analisadas através de princípios gerais que a crise da monarquia espanhola ou o florescimento da monarquia francesa depois de Carlos V. Tivessem Henrique IV, o Cardeal Richelieu e Luís XIV sido espanhóis, e Filipe II, III, IV e Carlos II sido franceses, e a história das duas nações teria sido inteiramente diversa.

Pela mesma razão é mais fácil analisar o surgimento e progresso do comércio em qualquer reino que não o do saber; e o Estado que se tivesse devotado ao encorajamento do primeiro estaria mais seguro de obter êxito que aquele que cultivasse o segundo. A avareza ou o desejo do

ganho é uma paixão universal que age em todos os tempos e lugares e sobre todas as pessoas: mas a curiosidade ou o amor do conhecimento tem influência limitada e requer juventude, ócio, educação, gênio e exemplo para apoderar-se duma pessoa. Não se quer ser produtor de livros embora existam compradores: mas freqüentemente leitores existirão sem que existam autores. Grande número de gentes, pobreza e liberdade geraram o comércio da Holanda: estudo e aplicação raramente produziram escritores notáveis.

Podemos, portanto, concluir que não há assunto no qual se deva proceder com mais cautela que ao traçar a história das artes e das ciências; a fim de não assinalar causas que nunca existiram e reduzir aquilo que é apenas contingente a princípios estáveis e universais. Os que cultivam as ciências em qualquer Estado são sempre poucos; a paixão, que os governa, limitada; o gosto e juízo, delicados e facilmente pervertidos; e sua aplicação é facilmente perturbada ao menor incidente. A sorte, por causa disso, ou causas secretas e desconhecidas, devem ter uma grande influência na origem e progresso das artes refinadas.

Mas há um motivo que me induz a não atribuir completamente o assunto à sorte. Embora as pessoas, que cultivam as ciências com êxito tão admirável, de modo a atrair a admiração da posteridade, sejam sempre poucas em todas as nações e épocas, é impossível que uma parte do mesmo espírito e gênio não exista anteriormente difuso entre o povo, donde surgirão esses eminentes escritores de forma a produzir neles, desde a mais recuada infância, gosto e discernimento. A massa donde são extraídos espíritos tão refinados não pode ser inteiramente insípida. *Existe um Deus dentro de nós,* diz Ovídio, *que respira aquele divino fogo pelo qual somos alimentados*[1]. Em todas as épocas os poetas atribuíram este título à inspiração. Nada há, contudo, de sobrenatural no caso. O fogo dos poetas não é aceso no céu. Percorre a terra, passa dum coração a outro e arde mais brilhantemente onde os materiais estão melhor preparados, e com mais felicidade arranjados.

A questão, portanto, respeitante à origem e progresso das artes e ciências não versa sobre o gosto, gênio e espírito de uns poucos, mas envolve todo um povo; e pode, portanto, ser analisada em alguma medida por princípios e causas gerais. Garanto que alguém que fosse pôr-se a investigar por que um poeta como Homero, por exemplo, existiu em tal lugar e tempo lançar-se-ia de ponta-cabeça e fantasias e nunca poderia tratar de tal assunto sem uma infinidade de sutilezas e refinamentos. Pode também querer dar a razão por que generais como Fábio e Cipião viveram em Roma em certa época e por que Fábio veio ao mundo antes de Cipião. Para fatos assim só a justificativa de Horácio:

Scit genius, natale comes, qui temperat astrum,
Naturae Deus humanae, mortalis in unum —
— Quodque caput, vultu mutabilis, albus et ater[2].

Mas estou convencido de que em muitos casos há boas razões para dar que explicam por que uma nação é mais delicada e instruída em certa época que outra nação vizinha. Aliás, trata-se dum assunto tão curioso, que seria uma pena ter de abandoná-lo por completo, até sabermos se seria suscetível de raciocínio e reduzível a quaisquer princípios gerais.

O meu primeiro reparo neste importante ponto é que *é impossível surgirem as artes e ciências, nos começos, em qualquer povo, a não ser que se viva na bênção dum governo livre.*

Nas primeiras idades do mundo, quando os homens eram ainda bárbaros e primitivos, não tinham outra segurança contra a violência mútua e a injustiça que a escolha de alguns soberanos, poucos ou muitos, em quem depositavam confiança implícita sem se proporcionarem segurança através de leis ou instituições políticas contra a violência ou injustiça dos tais soberanos. Estando a autoridade centrada numa única pessoa, e tendo a nação, ao aumentar tanto por conquista quanto por reprodução normal, chegado a grande número, o monarca teve como impossível ser

[1] *Est Deus in nobis; agitante calescimus illo:*
Impetus hic, sacrae semina mentis habet.
Ovídio, *Fasti,* Liv. VI, 5. (N. do A.)

[2] A explicação, segundo Horácio, é do conhecimento do gênio tutelar de cada homem. (N. do E.)

ele próprio o executor de todo o trabalho do governo e delegou a sua autoridade a magistrados inferiores, que preservam a paz e a ordem nos seus distritos. Como a experiência e a educação não refinaram os juízos humanos de maneira considerável, o príncipe, ele próprio absoluto, além de não cuidar de restringir a autoridade de cada um dos seus ministros delega-lha por inteiro, e eles exercem-na sobre qualquer pessoa. Todas as leis gerais têm inconvenientes quando aplicadas aos casos particulares; e são necessárias grande penetração e experiência para perceber que, por um lado, estes inconvenientes são em menor número que os resultantes dos poderes discricionários dos magistrados, e, por outro lado, quais são as leis que possuem menos inconvenientes.

Este é um assunto tão difícil, que os homens puderam realizar alguns progressos mesmo nas sublimes artes da poesia e da eloqüência, nas quais a rapidez do gênio e da imaginação auxiliam seus avanços, antes de conseguirem chegar a qualquer aperfeiçoamento de maior monta nas leis municipais, terreno onde só jurisprudência freqüente e observação diligente podem servir de ensino. Não se vá, contudo, supor que um monarca bárbaro, irrefreado e inculto nunca consiga chegar a legislador ou pense em reprimir o seu *bashaws* em cada província, ou até o *cádi* em cada aldeia. Sabe-se que o falecido *czar,* embora agisse com nobre propósito e se encantasse com as ciências européias, professava também estima pela política turca; aprovava vivamente as decisões sumárias dos julgamentos praticados nessa monarquia bárbara, onde os juízes não se acham tolhidos por quaisquer métodos, fórmulas ou leis. Não percebia quão danoso se tornava tal costume a seus propósitos de educar o povo. O poder arbitrário é, em todos os casos, de algum modo aviltante e opressivo; mas é além disso ruinoso e intolerável quando de pequeno alcance; e torna-se ainda pior quando a pessoa que o detém sabe que o tempo de sua autoridade é limitado e incerto. *Habet subjectos tanquam suos; viles, ut alienos*[3]. Governa seus súditos com plena autoridade como se fossem coisa sua; e com negligência ou tirania, se de outrem. Um povo governado de tal modo é um povo de escravos no pleno sentido da palavra; e é impossível que aspire a qualquer espécie de finura, gosto ou razão. Arriscam-se apenas a pretender gozar as primeiras necessidades da vida na abundância e segurança.

Esperar, então, que as artes e ciências rebentem numa monarquia é pôr-se à espera duma contradição. Antes de ocorrerem estes aperfeiçoamentos, o monarca é ignorante, sem qualquer instrução; e sem possuir conhecimento que o faça sensível à necessidade de reger o seu governo por leis gerais, delega todo o seu poder aos magistrados inferiores. Uma política bárbara como esta envilece o povo e impede para sempre quaisquer melhoras. Caso tenha sido possível que, antes de a ciência ter sido conhecida no mundo, um monarca possuísse sabedoria bastante para ser um legislador e governar seu povo pela lei, e não pela vontade arbitrária dos súditos seus amigos, então é razoável supor que essa espécie de governo tenha sido o viveiro primordial das artes e ciências. Mas tal hipótese dificilmente pode ser aceita como consistente ou racional.

Pode ocorrer que uma república em seus começos seja sustentada por tão poucas leis quanto uma monarquia bárbara e dê uma autoridade ilimitada a seus magistrados ou juízes. Mas, além do fato de que eleições freqüentes pelo povo servem de vigilância considerável à autoridade, é quase impossível que com o decorrer do tempo não surja a necessidade de diminuir o poder dos magistrados a fim de preservar a liberdade e assim se dê origem a leis e estatutos gerais. Os cônsules romanos durante algum tempo decidiam tudo, sem estarem adstritos a quaisquer estatutos positivos, até que o povo, suportando com impaciência tal jugo, criou os *decênviros,* que promulgaram as Doze Tábuas; um corpo de leis que, embora não fossem em volume iguais a uma lei do Parlamento na Inglaterra, foram, contudo, em grande parte as leis que regeram a propriedade e as penas por muitas gerações naquela famosa república. Eram suficientes por si sós, e com as formas de um governo livre, para proteger as vidas e haveres dos cidadãos, para livrar um homem do domínio de outro e para proteger a todos da violência de seus concidadãos. Em tal situação, as ciências podem despontar e florescer: mas nunca naquela cena de opressão e escravidão que são as monarquias bárbaras, onde o povo é oprimido pelos magistrados e estes não são tolhidos por qualquer lei ou estatuto. Desde que se manifeste um despotismo desta natureza, põe-se efetivamente paradeiro a qualquer progresso e impede-se aos homens de chegarem ao saber, que é um

[3] Tácito, *História,* Liv. I, 37.

requisito para instruí-los das vantagens advenientes de uma política melhor e de uma autoridade mais moderada.

Eis então as vantagens dos Estados livres. Embora uma república seja bárbara, inevitavelmente chega à lei, mesmo antes que a humanidade alcance progressos em outros saberes. Da lei vem a segurança, da segurança, curiosidade, e da curiosidade, conhecimento. Os últimos degraus deste progresso podem ser acidentais; mas os primeiros são, contudo, necessários. Uma república desprovida de leis não pode durar. Pelo contrário, num governo monárquico a lei não surge necessariamente das formas do governo. A monarquia, quando absoluta, contém alguma coisa que é até repugnante à lei. Somente uma grande sabedoria e reflexão as pode reconciliar. Mas tal grau de sabedoria é difícil achar, anteriormente aos progressos e descobertas levados a cabo pela razão humana. Tais progressos requerem curiosidade, segurança e lei. O *arranque,* portanto, das artes e ciências nunca será achado nos governos despóticos.

Há outras causas que desencorajam o surgimento das ciências nos governos do despotismo — eu tomo a falta de leis e a delegação de plenos poderes a todo e qualquer insignificante magistrado como sendo as principais. A eloqüência brota mais naturalmente nos governos populares; também a emulação em todas as tarefas ali deve ser mais animada e vivida: o gênio e a capacidade têm campo mais aberto e maior possibilidade de carreira. Tais causas tornam os governos livres a única creche adequada para as artes e ciências.

A observação que farei a seguir acerca do assunto em pauta é que *nada é mais favorável ao surgimento da educação e instrução que uma vizinhança de Estados independentes ligados pelo comércio e pela política.* A emulação que naturalmente surge entre estes Estados vizinhos é uma fonte óbvia de progresso; mas aquilo em que insistirei especialmente é que tais territórios limitados constituem um travão ao *poder* e à *autoridade.*

Extensos governos, onde uma única pessoa tem grande influência, depressa se tornam absolutos; mas os pequenos tornam-se naturalmente *comunidades.* Um grande governo está ligado em grau variável à tirania; cada ato de violência é realizado em certo ponto, e, estando afastado do resto, não é noticiado nem desperta contra si violência. Além disso, embora a totalidade dos súditos possa estar descontente, é possível a um governo absoluto manter a obediência através de uma pequena habilidade que é o fato de que cada parcela dos súditos, ignorante daquilo que as outras parcelas pensam, sempre terá receio de iniciar sozinha qualquer revolução ou insurreição. Isto para não falar já da reverência supersticiosa pelos príncipes que a humanidade sempre apresenta quando o soberano não é acessível e que os súditos, não o vendo com freqüência, não podem constatar com seus próprios olhos as reais fraquezas do soberano. Os grandes Estados fazem grandes despesas na pompa inerente à majestade; trata-se duma maneira de fascinar os homens e que contribui também para escravizá-los.

Num pequeno governo, qualquer ato de opressão é imediatamente conhecido de todos: os murmúrios e descontentamentos provocados são facilmente comunicados e a imaginação atinge o máximo porque os súditos não estão em condições de perceber em tais regimes que há uma larga distância entre eles e o soberano. "Ninguém", disse o Príncipe Conde, "é herói para o seu criado de quarto." De fato, admiração e intimidade são completamente incompatíveis para qualquer criatura mortal. Dormir e amar chegaram para convencer Alexandre de que ele não era Deus. Mas acredito que aqueles que o rodeavam no dia-a-dia podiam facilmente, a partir das fraquezas sem-número a que estava sujeito, dar-lhe conta de sua natureza mortal.

Assim as divisões em pequenos Estados são favoráveis à instrução ao deterem o progresso da *autoridade* bem como do *poder.* Por vezes, a reputação exerce nos homens um fascínio tão forte quanto a soberania e é igualmente destruidora da liberdade de pensamento e da crítica. Mas, desde que haja Estados vizinhos que mantenham grandes relações de artes e comércio, o ciúme mútuo impede-os de aceitar muito apressadamente o modelo do outro nas artes e no saber, o que faz com que se examine cada obra cuidadosamente. O contágio da opinião popular não se espalha tão facilmente de um lado para outro. Receberá rapidamente uma crítica em algum Estado onde não se ache estar de acordo com os preconceitos reinantes. E só a natureza e a razão, ou, pelo menos, aquilo que carregue em si grande semelhança, têm força para romper seu próprio caminho através de todos os obstáculos, e são capazes de unir as nações mais rivais na estima e admiração.

A Grécia era um enxame de pequenos principados que depressa se tornaram repúblicas, e, estando unidos pela vizinhança e pelos laços da mesma língua e interesse comum, travaram as mais íntimas relações comerciais e culturais. Para tal concorreu um clima feliz, solo fértil, uma língua harmoniosa e compreensiva; de tal modo, que todas as circunstâncias nesse povo grego parecem favorecer o surgimento das artes e ciências. Cada cidade teve seus artistas e filósofos que recusaram os das cidades vizinhas: as suas disputas e debates aguçaram os engenhos; uma grande variedade de temas se apresentava para ajuizamento, e cada um pretendia a preferência dos demais — e as ciências não enfezadas pela autoridade foram capazes de cometimentos que ainda hoje provocam admiração. Depois que a Igreja *católico* romana ou *cristã* se espalhou por todo o mundo civilizado e aumentou a cultura dos tempos; e, desde que se constituiu num grande Estado unido sob uma única cabeça, imediatamente todas estas seitas desapareceram e a filosofia peripatética foi a única admitida em todas as escolas para uma total depravação de qualquer espécie de educação. Mas a humanidade tendo com o decorrer do tempo repelido esta situação afrontosa, as coisas voltaram à situação anterior, e a Europa constitui no presente uma cópia aumentada do modelo que a Grécia foi no passado em miniatura. Vimos a vantagem desta situação em muitas ocasiões. Que é que fez com que a filosofia cartesiana, à qual a nação francesa aderiu em tão larga escala no fim do século passado, fosse posta em questão senão a oposição levantada por outras nações da Europa que cedo descobriram os pontos fracos dessa filosofia? O exame mais severo que a teoria de Newton sofreu vem não de seus compatriotas, mas de estrangeiros; e, se acaso for capaz de triunfar dos obstáculos com que atualmente se defronta, passará vitoriosa para a posteridade. Os ingleses tomaram consciência da escandalosa licenciosidade do seu palco olhando o exemplo da moral e decência francesas. Os franceses estão convencidos de que seu teatro se tornou de algum modo afeminado por causa de muito amor e galantaria; e introduziram um gosto mais masculinizado a partir do exemplo de países vizinhos.

Na China parece existir um grande depósito de polidez e ciência, do qual se podem esperar com razão coisas mais perfeitas e acabadas do que aquilo que até agora nos tem sido dado a conhecer. Mas o fato é que a China é um vasto império, falando uma língua só, tendo uma só lei, e com os mesmos costumes. A autoridade de um mestre como Confúcio foi facilmente propagada de um canto a outro do império. Ninguém resistiu à corrente da opinião popular. E a posteridade não foi suficientemente corajosa para contestar o que os antepassados haviam aceitado. Tal parece ser uma das razões por que as ciências progrediram tão pouco nesse poderoso império [4].

Se olharmos para a face do globo das quatro partes do mundo, a Europa é a mais dividida por mares, rios e montanhas; e entre os países da Europa é a Grécia o mais dividido. Assim se explica que tais regiões se tenham naturalmente separado em diversos governos distintos. E que as ciências tenham surgido na Grécia e que a Europa tenha sido desde então sua pátria mais constante.

Inclino-me por vezes a pensar que interrupções efetuadas em certos períodos culturais, desde que não efetuadas através da destruição de textos antigos e relatos históricos, seriam favoráveis às artes e ciências ao quebrarem o progresso da autoridade e ao destronarem os usurpadores tirânicos da razão humana. Neste sentido têm a mesma influência que as interrupções nos governos políticos das sociedades. Repare-se na cega submissão dos filósofos antigos aos mestres tradicionais e ficar-se-á convencido da pouca utilidade dessa secular e servil filosofia. Até mesmo os ecléticos que surgem na era de Augusto, não obstante professarem a escolha daquilo que lhes agradava em cada corrente, eram, assim mesmo, no geral, tão escravos e dependentes quanto seus iguais, uma vez que buscavam a verdade não na natureza, mas nas diversas escolas filosóficas,

[4] Se se perguntar como conseguimos conciliar os princípios precedentes com a felicidade, as riquezas e a boa política dos chineses, que desde sempre foram governados por um só monarca e dificilmente terão idéia do que é governo livre, responderei que, embora o governo chinês seja uma monarquia pura, não é, propriamente falando, absoluta. Tal fato deriva duma peculiaridade da situação do país: não possui vizinhos, a não ser os tártaros, dos quais parece estar defendido pela famosa Muralha e por um maior contingente habitacional. Por causa disso, a disciplina militar foi sempre muito negligenciada e as forças mais importantes entre os chineses são apenas milícias da pior espécie e não adequadas para suprimir qualquer revolta em país tão populoso. (N. do A.)

não importando o acharem que a verdade estava dispersa e não unificada num corpo único. Na renascença cultural, os estóicos e epicuristas, platônicos e pitagóricos, nunca puderam ganhar para si qualquer crédito ou autoridade, e com sua derrocada puderam ao menos concorrer para evitar nos homens essa cega submissão às novas seitas triunfantes então.

A *terceira* observação que farei acerca do surgimento e progresso das artes e ciências é que, *embora o viveiro próprio de tais plantas nobres seja um Estado livre, podem contudo ser transplantadas para qualquer governo; e que uma república é mais favorável ao crescimento das ciências, e uma monarquia civilizada, ao das artes.*

Firmar um grande Estado, seja ele monárquico ou republicano, em leis gerais, é obra de tanta dificuldade, que nenhum engenho humano, mesmo compreensivo, é capaz, somente através da força da razão e reflexão, de levá-la a cabo. Os avisos de muitos devem concorrer para tal tarefa: a experiência deve conduzir seu trabalho; o tempo deve acrescentar-lhe a perfeição e o sentimento das inconveniências deve corrigir os erros que inevitavelmente ocorrem nas primeiras tentativas e experiências. Assim surge a impossibilidade de que tal empreendimento deva começar e continuar sob uma monarquia; pois a monarquia é aquela forma de governo que não tem outro segredo ou política que a de delegar poderes ilimitados a cada governante ou magistrado e de subdividir as pessoas em múltiplas classes e ordens de escravidão. Em tal situação, nada de novo se pode esperar nas ciências, nas artes liberais, leis e muito pouco também nas artes manuais e manufaturas. A mesma barbárie e ignorância com que o governo principia projeta-se na posteridade e não se lhe pode pôr um termo através dos esforços ou ingenuidade de tais infelizes servos.

Mas, embora a lei, fonte da segurança e felicidade, desponte tarde em todos os regimes e seja o produto lento da ordem e da liberdade, não é preservada com a mesma dificuldade com que surge; quando deita raiz é planta rija que dificilmente perecerá na cultura doente dos homens ou no rigor das estações. As artes do luxo, e ainda mais as belas-artes, perdem-se facilmente; dependem de um gosto e sentimento refinados; são apreciadas por uma minoria cujo ócio, fortuna e gênio a habilitam para tais requintes. Mas aquilo que é útil ao comum dos mortais, uma vez descoberto, dificilmente passa ao esquecimento, a não ser pela total subversão social, invasões bárbaras, capazes de obliterar quaisquer vestígios das primeiras artes e civilização. A imitação também é capaz de transportar as artes mais úteis e grosseiras de um clima para outro e fazer com que seus progressos precedam os das artes superiores, embora seu início e a propagação tenham sido posteriores. Destas causas vieram as monarquias civilizadas; nelas, as artes da governança, que foram primeiro inventadas nos Estados livres, são preservadas para vantagem mútua e segurança do soberano e súdito.

Mesmo perfeita, a forma monárquica pode parecer a alguns políticos como devendo todas as suas qualidades à república; nem tampouco será possível que um total despotismo, próprio de um povo bárbaro, possa por si próprio aperfeiçoar e elevar-se. Deve extrair suas leis e métodos, instituições, e por conseguinte sua estabilidade e ordem, dos governos livres. Tais vantagens constituem coisas que só a república pode produzir. O enorme despotismo de uma monarquia bárbara, ao penetrar em todos os recantos do governo e da administração, impede para sempre que tais progressos se manifestem.

Numa monarquia civilizada só o príncipe é ilimitado em autoridade, só ele em pessoa possui o poder, que não é limitado por nada a não ser o costume, o exemplo e a consciência do seu próprio interesse. Todos os ministros e magistrados, mesmo importantes, devem submeter-se à lei, que governa a sociedade como um todo, e devem exercer a autoridade a si delegada segundo esteja prescrito pelos regulamentos. As pessoas dependem apenas do seu soberano para a defesa de sua propriedade. Este acha-se tão longínquo e tão isento de ciúmes privados ou interesses pessoais, que tal dependência mal é percebida. E assim surge uma espécie de governo à qual podemos dar o nome de *tirania,* se usarmos uma linguagem bombástica, mas que, de fato, através de uma justa e prudente administração, poderá proporcionar uma segurança tolerável aos cidadãos e preencher adequadamente a maior parte das finalidades da sociedade política.

Embora tanto na monarquia culta como na república as gentes gozem em segurança seus haveres, aqueles que em ambas as formas de governo ocupam os cargos supremos têm grandes honras e vantagens, que despertam a ambição e a avareza da humanidade. A única diferença resi-

de no fato de que numa república os candidatos aos postos precisam olhar para os de baixo para obterem votos; numa monarquia levantam os olhos para obterem os favores e boas graças dos grandes. Para se ser bem sucedido no primeiro modo é necessário a uma pessoa ser *útil* de alguma forma, pela indústria, capacidade ou conhecimento; para prosperar, no segundo modo, requer-se que a pessoa se torne *agradável* por seu espírito, afabilidade ou educação. Um grande gênio realiza-se melhor nas repúblicas; um gosto refinado, nas monarquias. E conseqüentemente as ciências dão-se melhor na forma republicana e as belas-artes na forma monárquica.

Isto para não mencionar que as monarquias, recebendo a sua principal fonte de estabilidade da reverente superstição endereçada aos padres e príncipes, diminuíram a liberdade de pensamento no que toca à religião e à política e conseqüentemente à metafísica e à moral. Juntas formam, é claro, os ramos mais importantes da ciência. A matemática e a filosofia natural, que são as que restam, ficam assim prejudicadas pela metade.

Entre as artes da sociedade, nenhuma agrada tanto quanto a gentileza mútua ou civilidade, que nos leva a sujeitar nossos gostos aos do outro e a curvar e esmagar essa presunção e arrogância tão próprias do espírito humano. Um indivíduo de boa índole, bem educado, pratica tal gentileza com qualquer um, sem premeditação nem interesse. Mas para tornar absolutamente coletiva tal qualidade é necessário assisti-la com alguma motivação que seja geral. Se o poder, como sucede nas repúblicas, sai do povo para os poderosos, tais refinamentos de delicadeza não são muito usados, uma vez que todo o Estado se acha ao mesmo nível e cada um se acha independente do parceiro. O povo tem autoridade pelos seus votos; os poderosos, pela superioridade de seu cargo. Agora, numa monarquia culta é diferente; há um longo uso de dependência do príncipe e do camponês que, embora não seja forte a ponto de tornar precária a propriedade, é, contudo, suficiente para provocar em todos uma inclinação a agradar seus superiores e a tomá-los como modelos. A delicadeza dos modos, então, surgirá mais naturalmente nas monarquias e nas cortes e, onde ela esteja, estejamos certos que nenhuma arte liberal será neglicenciada ou desdenhada.

As repúblicas na Europa são apontadas atualmente como tendo falta de maneiras. *As boas-maneiras de um suíço civilizado na Holanda* [5] é expressão que designa rusticidade entre os franceses. De algum modo, os ingleses são alvos da mesma crítica, não obstante sua instrução e gênio. E se os venezianos são exceção à regra, devem-no talvez ao estar em contato com outros italianos cujos governos promovem um tipo de dependência social mais que suficiente para civilizar suas maneiras.

É difícil fazer qualquer espécie de juízo a respeito dos refinamentos das antigas repúblicas neste particular. Mas acho-me disposto a suspeitar de que as artes da convivência não estiveram tão perto da perfeição quanto o escrever e a composição. A baixeza dos oradores antigos em diversas ocasiões é bastante chocante e difícil de acreditar. A vaidade é também agressiva nos autores desta época [6], tanto como a licenciosidade e imodéstia de estilo: *Quicumque impudicus, adulter, ganeo, manu, ventre,* pene, *bona patria laceraverat,* diz Salústio numa de suas passagens mais graves e moralistas. *Nam fuit ante Helenam Cunnus teterrima belli Causa* é uma expressão de Horácio ao traçar a origem do bem e do mal. Ovídio e Lucrécio [7] são quase tão licenciosos em seu estilo quanto Lorde Rochester; isto, embora eles sejam verdadeiros cavalheiros e excelentes escritores, e Rochester, ao viver nas corrupções da corte a que pertencia, tenha abandonado toda vergonha e decência. Juvenal recomenda modéstia com grande zelo; mas oferece muito mau exemplo, se levarmos em linha de conta a impudência de suas expressões.

Também estou inclinado a afirmar que entre os antigos não havia muita delicadeza de educação, ou seja, aquela deferência e respeito que somos obrigados a manifestar às pessoas com quem

[5] *C'est la politesse d'un Suisse*
En Hollande civilisé (Rousseau). (N. do A.)

[6] Não é necessário chamar Cícero ou Plínio em nosso socorro; eles são já muito conhecidos; mas ficamos surpresos quando vemos Arriano, um escritor judicioso e grave, interromper o curso da narração, de repente, para dizer ao leitor que é eminente entre os gregos, tão grande na oratória quanto Alexandre na guerra (Liv. I, 12). (N. do A.)

[7] Este poeta (veja-se Liv. IV, 1 175) recomenda uma cura extraordinária para o amor, e algo que não se espera encontrar em tão elegante e filosófico poema. Parece ter sido o original de algumas imagens do Dr. Swift, belas e limpas. O elegante Catulo e Fedro caem na mesma censura. (N. do A.)

conversamos. Cícero era o cavalheiro por excelência de sua época; mas fico às vezes boquiaberto pela maneira chocante por que apresenta Ático, um amigo, em seus diálogos. Este romano instruído e virtuoso, cuja dignidade não era inferior à de ninguém em Roma, embora fosse um simples cidadão, é mostrado nos diálogos de Cícero sob uma luz mais digna de piedade que o amigo de Filaleto nos nossos diálogos modernos. É um humilde admirador do orador, elogia-o muito e recebe ainda por cima suas explicações, como um aluno receberia aulas do mestre-escola. Mesmo Catão é tratado assim de cima nos diálogos *De Finibus.*

Um dos detalhes mais curiosos de um diálogo da antiguidade é relatado por Políbio; é quando Filipe, rei da Macedônia, príncipe de espírito e talento, encontra Tito Flamínio, um dos romanos mais delicados, como sabemos por Plutarco, acompanhado por embaixadores de quase todas as cidades gregas. O embaixador da Etólia diz de repente ao rei que Flamínio fala como uma mulher ou um louco; *isso é evidente, mesmo para um cego,* responde o rei. Tudo isto não passou os limites, a conferência decorreu normalmente. Flamínio divertiu-se muito com o humor dos gregos. No fim, Filipe desejou um pouco de tempo para conferenciar com seus amigos, que não estavam presentes à reunião; então o general romano, desejoso de dar também uma amostra do seu humor, como diz Plutarco, disse-lhe que *talvez a razão por que não tinha nenhum de seus amigos com ele era porque os tinha assassinado todos;* e assim era de fato. Esta série de rudezas não provocadas não é condenada pelo historiador, nem causou qualquer ressentimento em Filipe, a não ser um sorriso sardônico, melhor dizendo, um arreganhar de dentes; e não o impediu de prosseguir a conferência no dia seguinte. Plutarco menciona esta ironia entre os ditos de espírito de Flamínio. O Cardeal Wolsey pedia desculpa pela sua insolência em dizer *Ego et rex meus,* eu e meu rei, porque, segundo ele, tal expressão estava de acordo com o espírito do latim e que um romano sempre se nomeava antes da pessoa *de quem* ou *a quem* falava. Mas isto parece ser um desejo de educação entre tal povo. Os antigos estabeleceram a regra de que a pessoa de maior peso deve ser mencionada em primeiro lugar; e assim é, pois sabemos que houve uma disputa motivada pelo fato de um poeta, ao celebrar uma vitória dos romanos aliados aos etólios sobre os macedônios, ter mencionado os gregos em primeiro lugar. Lívia desgostou Tibério quando colocou seu nome antes do dele numa inscrição.

Nenhuma vantagem neste mundo existe pura. Da mesma forma que modernamente a polidez degenera freqüentemente em afetação e peraltice, hipocrisia e insinceridade, assim a simplicidade dos antigos se volve em rusticidade e abuso, aviltamento e obscenidade.

Se a superior educação pertence aos tempos modernos, as noções de *galantaria,* produto natural de cortes e monarquias, devem ser apontadas como causa deste refinamento. Ninguém se opõe a considerar esta invenção como moderna. Mas alguns dos mais zelosos partidários dos antigos afirmam-na como afetada e ridícula, e mais digna de censura que elogio por pertencer aos modernos. É razoável examinar aqui tal questão[8].

A natureza implantou em todas as criaturas vivas a afeição entre os sexos, a qual mesmo entre os animais mais ferozes e rapaces não fica limitada à satisfação do apetite corporal, mas gera amizade e simpatia mútua que acompanham todo o curso de suas vidas. Mesmo naquelas espécies em que a natureza limita tal apetite a uma estação e a um único objeto, e forma uma espécie de casamento entre um único macho e fêmea, mesmo aí é visível a complacência e benevolência que suaviza e estende mais longe as afeções dos dois sexos. Não será tal afeção no homem muito maior, uma vez que a limitação do apetite não é natural mas derivada acidentalmente de algum encanto específico do amor, ou surge da reflexão na dúvida e na conveniência? Nada, portanto, procede menos da afetação que a paixão da galantaria. Ela é *natural* no mais alto grau. A arte e a educação nas cortes mais elegantes não a alteram mais do que a outras paixões igualmente louváveis. Apenas dirigem o espírito com mais vigor em sua direção; refinam-no; dão-lhe polimento; e conferem-lhe graça e expressão.

Mas, além de *natural,* a galantaria é *generosa.* Para corrigir vícios que nos levam a ferir os outros existe a moral, que é objeto da educação comum. Onde *tal objetivo* não possa ser atingido,

[8] Lorde Shaftesbury — veja-se o seu *Moralists.* (N. do A.)

não subsiste sociedade humana. Para tornar a conversação e as relações espirituais mais fáceis e agradáveis é que as boas maneiras foram inventadas e levaram adiante esse objetivo. Onde quer que a natureza tenha dado ao espírito a propensão para algum vício, ou paixão desagradável aos outros, o comportamento refinado ensinou os homens a lutarem contra o lado oposto, e preservarem em toda a conduta a aparência de sentimentos diferentes daqueles para os quais estão naturalmente inclinados. Assim, quando egoístas e orgulhosos, querendo passar por cima dos outros, um homem educado ensinar-nos-á a comportar-nos com deferência para com os outros e a dissimular a superioridade em todos os casos. Igualmente, quando a situação de uma pessoa dá azo a suspeita, é mister, segundo as boas maneiras, evitá-la, exibindo sentimentos contrários às suspeitas e desconfiança que se possam originar. Os velhos sabem de suas doenças, e lamentam-se da juventude; os jovens bem educados devem por isso redobrar de deferência para com os mais velhos. Os estranhos e estrangeiros não têm proteção: é por isso que recebem as maiores cortesias e têm o lugar principal em qualquer reunião. Um homem é soberano em sua própria família e, de certa forma, os convidados estão sujeitos à sua autoridade; assim é a pessoa ínfima na reunião, atenta aos desejos de todos; e atribuindo-se todo o trabalho, de forma a ser gentil com todos, mas mesmo assim não de maneira demasiado ostensiva para não constranger os convidados. A galantaria não é senão um exemplo da mesma atenção generosa. Como a natureza concedeu ao *homem* superioridade sobre a *mulher,* dando-lhe maior fortaleza de corpo e espírito, é para aliviar tanto quanto possível tal superioridade, através da generosidade da conduta e por uma deferência estudada, que o homem usa complacência para todas as opiniões e inclinações da mulher. As nações bárbaras ampliam a superioridade reduzindo suas mulheres à mais abjeta escravidão, mantendo-as presas, batendo-lhes, vendendo-as ou matando-as. Mas numa sociedade civilizada o sexo masculino descobre sua autoridade numa conduta que, não sendo menos evidente, é mais generosa; pela civilidade, respeito, complacência, numa palavra, pela galantaria. Numa boa sociedade não se pergunta quem é o dono da festa? O homem que se senta no pior lugar, que serve a todos afadigadamente, é ele certamente. Podemos, ou condenar todos estes exemplos de generosidade como afetados e hipócritas, ou admitir os restantes como galantaria. Os antigos moscovitas desposavam suas mulheres com um chicote em vez de um anel. O povo em questão, em sua casa, tomava sempre primazia sobre os estrangeiros, mesmo embaixadores. Estes dois exemplos de sua generosidade e delicadeza são do mesmo estofo.

A galantaria não é menos compatível com a *sabedoria* e *prudência,* que com a *natureza* e a *generosidade;* e, uma vez posta sob leis adequadas, contribui mais do que qualquer outra invenção para o *divertimento* e *melhoria* da juventude de ambos os sexos. Entre todas as espécies animais, a natureza encontrou no amor entre os sexos a sua mais doce e melhor alegria. Mas a satisfação do apetite corpóreo não é suficiente por si própria para gratificar a mente; e até entre os animais verificamos que brincam e folgam, o que, com outras expressões de felicidade, constitui a maior parte de sua diversão. Nos seres racionais devemos levar em conta o espírito. Se roubarmos à festa toda a guarnição da razão, discurso, simpatia, amizade e alegria, o que fica dificilmente será digno de ser aceito, segundo a norma daquilo que é verdadeiramente elegante e luxuoso.

Que melhor escola de maneiras do que a companhia de mulheres virtuosas? — onde o propósito mútuo de agradar serve para polir o espírito insensivelmente, onde o exemplo da suavidade e modéstia femininas se comunica a seus admiradores e onde a delicadeza própria a seu sexo põe cada um de sobreaviso, para não ofender ou molestar a decência. Nos antigos, o sexo fraco era considerado doméstico; não fazia nem parte da boa sociedade. Tal é talvez o motivo por que os antigos não nos deixaram uma única peça de espírito que seja excelente (exceção talvez para o *Banquete* de Xenofonte e para os *Diálogos* de Luciano), embora muitas de suas composições sérias sejam inimitáveis. Horácio condena as grosseiras zombarias e os gracejos frios de Plauto: mas, embora seja o mais fácil, agradável e judicioso escritor do mundo, é o seu talento para o ridículo notável ou refinado? Trata-se, sim, de um aperfeiçoamento que as artes superiores receberam da galantaria e das cortes, onde surgiu pela primeira vez.

Mas, para abandonar esta digressão, enunciarei uma quarta observação sobre o tema: *Quando as artes e ciências chegam à perfeição em qualquer Estado, a partir desse momento natural-*

mente ou, antes, necessariamente entram em declínio e raramente ou nunca voltam a ser o que eram nessa nação, não revivem onde floresceram.

À primeira vista, pode confessar-se que esta máxima, embora conforme à experiência, pode ser estimada como contrária à razão. Se o gênio natural da humanidade fosse o mesmo em todas as épocas e em quase todos os países (o que parece ser verdade), ajudaria muito ao progresso e educação desse gênio o estar na posse de padrões para cada arte, que regulassem o gosto e fixassem os objetos da imitação. Os modelos que nos foram deixados pelos antigos deram origem a todas as artes há cerca de duzentos anos e contribuíram possivelmente para seu progresso em cada país europeu. Por que não aconteceu assim durante o reinado de Trajano e seus sucessores, quando esses padrões estavam quase intatos e eram ainda admirados e estudados pelo mundo todo? Ainda no tempo do Imperador Justiniano os gregos referiam-se a Homero dizendo simplesmente *o Poeta,* os romanos mencionavam assim Virgílio. Ainda existe grande admiração por tais gênios divinos, embora durante séculos não tenha aparecido um poeta que tenha pretendido imitá-los.

Um homem de talento, em seus começos, desconhece-se e é desconhecido pelos outros; é só depois de muitas tentativas, algumas coroadas de êxito, que ele começa a suspeitar-se igual às sumidades admiradas pela humanidade. Se a sua nação possuir já muitos modelos de eloqüência comparará seus juvenis ensaios com eles; se a disparidade for muito grande, não tentará mais, e, desencorajado, não mais procurará rivalizar com aqueles modelos que tanto admira. A emulação nobre é a origem de toda a excelência. Admiração e modéstia extinguem-na. E ninguém é tão dado a um excesso de admiração e modéstia como o gênio. A seguir à emulação, o maior encorajamento vem do elogio e da glória. Um escritor anima-se com nova força quando escuta os aplausos do mundo por suas primeiras obras; e, estimulado, atinge um clímax de perfeição que o espanta a ele e aos leitores. Mas, quando os postos de honra estão todos ocupados, todos os ensaios são recebidos friamente pelo público, ao serem comparados com produções que são em si mesmas mais excelentes e já têm a vantagem de uma reputação estabelecida. Se Molière e Corneille trouxessem agora para o palco as suas primeiras peças, que foram tão bem recebidas, desencorajaria os jovens poetas ver o desdém e a indiferença do público. Só a ignorância da idade pode admitir o *Prince of Tyre;* mas é a isso que devemos *The Moor:* se *Every Man in His Humour* tivesse sido rejeitado, nunca teríamos tido *Volpone.*

Talvez não seja vantagem para nenhuma nação importar artes de seus vizinhos que tenham atingido grande perfeição. Isso extingue a emulação e estanca o ardor da juventude. Muitos modelos que foram trazidos da Itália à Inglaterra fizeram com que a pintura estagnasse em lugar de propiciar inspiração aos nossos artistas. O mesmo aconteceu com Roma em relação à Grécia. A multidão de produções delicadas em língua francesa dispersas por toda a Alemanha e pelo norte impediu que tais nações cultivassem seu próprio idioma e mantém-nas dependentes dos vizinhos com relação a tais artes.

É verdade que os antigos nos deixaram modelos de todas as formas literárias absolutamente dignos de admiração. Mas, além do fato que foram escritos em línguas só acessíveis aos instruídos, além disso, dizia eu, não há comparação entre o espírito daquela época e o atual. Tivesse Waller nascido em Roma durante o reinado de Tibério e as suas primícias literárias teriam sido desprezadas, se postas em paralelo com as acabadíssimas odes de Horácio. Mas nesta ilha a fama do poeta romano em nada diminui o valor do poeta inglês. Demo-nos por amplamente *satisfeitos* se o nosso clima e língua puderem produzir uma tênue cópia e tão excelente original.

Em suma, as artes e as ciências, como certas plantas, requerem terra fresca; e por rica que uma terra seja, e mesmo que cuidada com esmero, uma vez exaurida, nunca mais produzirá nada de tal espécie que seja perfeito e acabado.

DA ELOQÜÊNCIA

Quem contempla as diferentes épocas e revoluções por que passou a humanidade, tais como a história no-las apresenta, encontra-se perante um espetáclo cheio de encanto e variedade, e vê com surpresa como os usos, costumes e opiniões da espécie humana são suscetíveis de tão prodigiosas mudanças, em diferentes períodos de tempo. Pode todavia assinalar-se que na história *política* se verifica uma uniformidade muito superior à da história do saber e da ciência, e que as guerras, as negociações e a política de uma época se assemelham às de uma outra mais do que o gosto, o gênio e os princípios especulativos. O interesse e a ambição, a honra e a vergonha, a amizade e a hostilidade, a gratidão e a vingança são os motores primeiros de todas as disputas políticas, e essas paixões são de natureza extremamente obstinada e intratável, quando comparadas com os sentimentos e com o intelecto, que facilmente variam conforme a educação e o exemplo. Os godos eram muito mais inferiores aos romanos em gosto e em ciência do que em coragem e virtude.

Mas, para não comparar nações tão acentuadamente diferentes, pode assinalar-se que mesmo este último período do saber humano é, sob muitos aspectos, de caráter oposto ao antigo, e que, se somos superiores em filosofia, continuamos sendo, não obstante todo o nosso refinamento, muito inferiores em eloqüência.

Nos tempos antigos, de nenhuma obra de gênio se exigiam tão grandes qualidades e capacidade como da arte de falar em público. E alguns autores eminentes declararam que mesmo o talento de um grande poeta ou filósofo era de natureza inferior ao necessário para tal empreendimento. A Grécia e Roma produziram, cada uma, apenas um orador consumado, e, por mais merecedores de elogios que os outros oradores célebres pudessem ter sido, mesmo assim eram considerados muito inferiores a esses grandes modelos de eloqüência. É de assinalar que os críticos antigos a custo conseguiam encontrar, em qualquer época, dois oradores que merecessem ser considerados exatamente da mesma estirpe e possuidores do mesmo grau de mérito. Calvo, Célio, Cúrio, Hortênsio, César sucederam-se uns aos outros — mas o maior dessa época era inferior a Cícero, o mais eloqüente orador que Roma jamais conheceu. No entanto, os críticos de gosto mais apurado, em sua apreciação tanto do orador romano como do grego, declaram que ambos superavam todos os exemplos de eloqüência jamais conhecidos, mas que estavam longe de atingir a perfeição de sua arte, que era infinita, e não apenas estava além do que as forças humanas podiam atingir, mas se encontrava também além do que a imaginação humana podia conceber. O próprio Cícero se declara insatisfeito com suas realizações; mais, mesmo com as de Demóstenes. *Ita sunt avidae et capaces meae aures,* diz ele, *et semper aliquid immensum, infinitumque desiderant*[1].

De todas as nações cultas e civilizadas, apenas a Inglaterra tem um governo popular, ou uma Constituição que admita assembléias suficientemente numerosas para poderem cair sob o domínio da eloqüência. Mas de que pode a Inglaterra vangloriar-se quanto a este aspecto? Quando enumeramos os grandes homens de que nosso país pode orgulhar-se, exaltamos nossos poetas e filósofos; mas que oradores são jamais referidos? E onde podem encontrar-se os monumentos de seu gênio? Sem dúvida podem encontrar-se, em nossa história, os nomes de muitos que contribuíram efetivamente para as decisões de nosso Parlamento. Mas nem eles nem outros se deram ao cuidado de conservar seus discursos, e a autoridade de que desfrutavam parece ter-se devido mais

[1] A tal ponto meu ouvido é ambicioso e apto, desejando sempre algo de imenso e infinito. (N. do E.)

a sua experiência, sabedoria ou poder do que a seu talento oratório. Temos atualmente, nas duas câmaras, mais de meia dúzia de oradores que na opinião do público atingiram muito aproximadamente o mesmo nível de eloqüência, e ninguém pretende que algum deles seja superior aos outros. Isto me parece de certo modo constituir prova de que nenhum deles, em sua arte, foi muito além da simples mediania, e que o tipo de eloqüência a que aspiram não permite o exercício das mais sublimes faculdades do espírito, podendo facilmente ser conseguida por quem possua um talento normal e um pouco de dedicação. Há em Londres uma centena de marceneiros capazes de fabricar igualmente bem uma mesa ou uma cadeira, mas nenhum poeta é capaz de escrever versos com um espírito e uma elegância comparáveis aos de Pope.

Diz-se que, quando Demóstenes ia discursar, todos os homens cultos da Grécia de todos os lados acorriam a Atenas, como se fossem assistir ao espetáculo mais famoso do mundo[2]. Em Londres vê-se gente circulando pelo tribunal de petições ao mesmo tempo que nas duas câmaras transcorre o mais importante debate. E para muitos nem toda a eloqüência de nossos mais reputados oradores é capaz de compensar suficientemente a perda de seus tostões. Muita gente sente mais curiosidade quando o velho Cibber vai atuar do que quando o primeiro-ministro vai defender-se de uma moção a favor de sua demissão ou impedimento.

Mesmo quem não conheça os nobres vestígios dos antigos oradores é capaz de julgar, a partir de uns poucos exemplos, que o estilo de sua eloqüência era infinitamente mais sublime do que aquele a que aspiram os oradores modernos. Como pareceria absurdo que um de nossos moderados e tranqüilos oradores fizesse uso de uma *apóstrofe* como aquela, tão celebrada por Quintiliano e Longino, onde Demóstenes nobremente justificava a desastrosa batalha de Queronéia, prorrompendo: *Não, meus concidadãos, não: não haveis falhado. Juro-o pelos* manes *daqueles heróis que lutaram pela mesma causa nas planícies de Maratona e Platéia.* Quem poderia hoje suportar uma figura tão ousada e poética como a empregada por Cícero, após descrever nos termos mais trágicos a crucificação de um cidadão romano? — *Descrevesse eu os horrores de tal cena não a cidadãos romanos, nem a aliados de nosso Estado, nem àqueles que alguma vez ouviram o nome do povo romano, e nem mesmo a homens, mas a bestas; ou então, indo mais longe, se na mais desolada solidão dirigisse minha voz aos rochedos e às montanhas, ainda assim certamente eu veria essas rudes e inanimadas partes da natureza serem transportadas de horror e de indignação perante a narrativa de tão infame ação*[3]. Que auréola de eloqüência não deveria envolver tais frases para torná-las atraentes, levando-as a impressionar os ouvintes? E que nobre arte e sublime talento é preciso para chegar, através de uma exata gradação, a um sentimento tão ousado e excessivo — para inflamar o auditório a ponto de levá-lo a acompanhar o orador em tão violentas paixões e tão elevadas concepções, escondendo, sob uma torrente de eloqüência, o artifício mediante o qual tudo isto é efetuado! Mesmo que esses sentimentos nos pareçam excessivos, e talvez com razão o possam parecer, servir-nos-ão ao menos para dar-nos uma idéia do estilo da eloqüência antiga, onde tão empoladas expressões não eram rejeitadas como inteiramente monstruosas e gigantescas.

A veemência dos oradores antigos na ação era equiparável a esta veemência de pensamento e expressão. A *supplosio pedis*, o bater com os pés, era um dos gestos mais habituais e mais moderados que empregavam[4]. Embora seja hoje considerado gesto demasiado violento, seja para o senado, o tribunal ou o púlpito, e se admita apenas no teatro, para acompanhar as mais violentas das paixões aí representadas.

[3] O original é o seguinte: *Quod si haec non ad cives Romanos, non ad aliquos amicos notrae civitatis, non ad eos qui populi Romani nomen audissent; denique, si non ad homines, verum ad bestias; aut etiam, ut longius progrediar, si in aliqua desertissima solitudine, ad saxa et ad scopulos haec conquiri et deplorare vellem, tamem omnia muta atque inanima, tanta et tam indigna rerum atrocitate commoverent.*

Cícero, *in Verrem.* (N. do A.)

[4] *Ubi dolor? Ubi ardor animi, qui etiam ex infantium ingeniis elicere voces et querelas solet? nulla perturbatio animi, nulla corporis; frons non percussa, on femur; pedis* (quod minimum est) *nulla supplosio. Itaque tantum abfuit ut inflammare nostros animos; sonum isto loco vix tenebamus.*

Cícero, *De Claris Oratoribus.* (N. do A.)

Haveria uma certa dificuldade em determinar a causa a que pode atribuir-se tão acentuado declínio da eloqüência nas épocas posteriores. Pode talvez dizer-se que em todos os tempos o gênio da humanidade permanece o mesmo. Os modernos se dedicaram, com grande empenho e sucesso, a todas as outras artes e ciências, e há uma nação civilizada que possui um governo popular, circunstância que parece indispensável para o pleno desenvolvimento desses nobres talentos. Mas, não obstante todas estas vantagens, são bem mesquinhos nossos progressos em eloqüência, comparados com os que fizemos em outras áreas do saber.

Deveremos concluir que as tendências da eloqüência antiga são inadequadas para nossa época, e não devem ser imitadas pelos oradores modernos? Sejam quais forem as razões usadas para provar isto, estou convencido de que seu exame mostrará que são incorretas e insatisfatórias.

Primeiro, poderia dizer-se que nos tempos antigos, durante o período mais florescente do saber grego e romano, as leis municipais, em todos os Estados, eram muito poucas e simples, e a decisão das causas jurídicas dependia em grande medida da eqüidade e do bom senso dos juízes. O estudo das leis não era então uma ocupação laboriosa, exigindo a servidão de uma vida inteira para levá-lo a cabo, de maneira incompatível com qualquer outro estudo e profissão. Entre os romanos, todos os grandes estadistas e generais eram juristas. E Cícero declara, para mostrar com que facilidade se adquiria essa ciência, que em meio a todas as suas ocupações conseguiria ainda, nuns poucos dias, tornar-se um jurista consumado. Ora, quando um litigante se dirige à eqüidade de seus juízes, tem muito maior oportunidade de dar largas a sua eloqüência do que quando se vê obrigado a tirar seus argumentos de leis, estatutos e precedentes totalmente rigorosos. No primeiro caso é possível levar em conta grande número de circunstâncias, tecer numerosas considerações de ordem pessoal, e mesmo as preferências e o favoritismo, que cabe ao orador conciliar, através de sua arte e eloqüência, podem ser disfarçados sob a aparência da eqüidade. Mas como seria possível a um jurista moderno encontrar oportunidade para deixar suas laboriosas ocupações a fim de ir colher as flores do Parnaso? E que ocasião terá ele de usá-las, no meio dos rígidos e sutis argumentos, objeções e respostas que é obrigado a empregar? Mesmo o mais genial orador, se pretendesse advogar perante o chanceler, depois de um mês de estudo das leis, conseguiria apenas cobrir-se de ridículo.

Estou pronto a conceder que esta circunstância da multiplicidade e complexidade das leis contribui nos tempos modernos para desencorajar a eloqüência, mas sustento que ela é incapaz de dar inteiramente conta da decadência dessa nobre arte. Pode ter contribuído para banir a oratória de Westminster Hall, mas não de qualquer das casas do Parlamento. Entre os atenienses, os areopagitas proibiam expressamente todos os fascínios da eloqüência, e houve quem afirmasse que nos discursos gregos escritos em forma *judiciária* não se encontra um estilo tão ousado e retórico como o que aparece nos discursos romanos. Mas a que grau não levavam os atenienses sua eloqüência no govêrno *deliberativo,* onde se discutiam os assuntos de Estado e onde os temas em debate eram a liberdade, a felicidade e a honra da república? Disputas desta natureza elevam o gênio da eloqüência acima de qualquer outro, levando-a a atingir sua máxima intensidade — e tais disputas são muito freqüentes nesta nação.

Segundo, poderia pretender-se que o declínio da eloqüência se deve ao superior bom senso dos modernos, que rejeitam desdenhosamente todos esses truques retóricos destinados a seduzir os juízes, recusando admitir tudo quanto não seja a mais sólida argumentação em todo debate deliberativo. Se um homem é acusado de assassínio, o fato precisa ser apoiado em testemunhos e provas, e a punição do criminoso será posteriormente determinada pelas leis. Seria ridículo descrever em tons carregados o horror e a crueldade da ação, ou apresentar a família do morto e, a um sinal, fazê-los lançar-se aos pés dos juízes, implorando justiça entre lágrimas e lamentos. Mais ridículo ainda seria usar um retrato que representasse a sanguinária ação, a fim de comover os juízes com a exibição de tão trágico espetáculo, embora saibamos que esse artifício foi algumas vezes utilizado pelos litigantes de antanho [5]. Mas, se o elemento patético for expurgado dos discursos públicos, os oradores ficarão simplesmente limitados à eloqüência moderna, isto é, ao bom senso, traduzido em expressão própria.

[5] Quintil., Liv. VI, cap. 1.

Talvez possa admitir-se que nossos costumes modernos, ou nosso superior bom senso, como se preferir, devem tornar nossos oradores mais cautelosos e reservados do que os antigos, ao tentarem incendiar as paixões ou exaltar a imaginação de seu público, mas não vejo razão para que isso os leve a desesperar completamente de ver coroada de êxito tal tentativa. É uma razão para fazê-los reforçar sua arte, não para abandoná-la inteiramente. Também os oradores antigos parecem ter-se posto em guarda contra este rigor de seu público, mas foi de maneira diferente que se precaveram contra ele [6]. Lançavam sobre os ouvintes uma tal torrente de sublime e patético, que não lhes davam oportunidade para perceber o artifício com que eram iludidos. Ou melhor, vistas as coisas corretamente, não eram iludidos por artifício algum. O orador, pela força de seu próprio gênio e eloqüência, era o primeiro a deixar-se inflamar de cólera, indignação, piedade ou tristeza, e depois transmitia ao auditório esses impetuosos movimentos.

Haverá alguém que pretenda ser dotado de mais bom senso do que Júlio César? E no entanto esse grande conquistador, como sabemos, foi a tal ponto seduzido pelo fascínio da eloqüência de Cícero, que se viu de certo modo obrigado a modificar a decisão já tomada, absolvendo um criminoso que, antes do discurso daquele orador, tencionava condenar.

Bem sei que algumas objeções podem ser feitas, apesar de seu imenso sucesso, a algumas passagens do orador romano. É demasiado florido e retórico, suas figuras são demasiado visíveis e palpáveis, as divisões de seu discurso são tiradas sobretudo das regras das escolas, e nem sempre seu talento desdenha o artifício de um trocadilho, uma rima ou uma aliteração. O orador grego dirigia-se a um público muito menos culto do que o senado ou os juízes de Roma. O mais ínfimo vulgo de Atenas era o árbitro soberano de sua eloqüência [7]. E mesmo assim seu estilo era mais casto e austero que o do outro orador. Pudesse esse estilo ser copiado, teria um infalível sucesso perante uma assembléia moderna. É uma rápida harmonia, rigorosamente ajustada ao sentido; é um raciocínio veemente, sem qualquer aparência de artifício; é o desdém, a cólera, a ousadia, a liberdade, tudo envolvido numa incessante corrente de argumentação. De todos os produtos humanos, os discursos de Demóstenes oferecem-nos o modelo que mais se aproxima da perfeição.

Terceiro, poderia pretender-se que as desordens dos governos da antiguidade, juntamente com os enormes crimes de que freqüentemente os cidadãos se tornavam culpados, proporcionavam à eloqüência um material muito mais abundante do que é possível encontrar entre os modernos. Sem Verres e Catilina não teria havido um Cícero. Mas é evidente que este motivo não pode ter grande peso. Seria fácil encontrar um Filipe nos tempos modernos; mas onde poderá encontrar-se um Demóstenes?

Que resta então senão atribuir a culpa à falta de gênio, ou de critério, de nossos oradores, que, ou se viram incapacitados de atingir o nível da eloqüência antiga, ou rejeitaram tais esforços como inadequados ao espírito das assembléias modernas? Se fossem coroadas de êxito algumas tentativas dessa natureza, talvez o gênio da nação fosse despertado, incentivando a emulação entre os jovens e habituando nossos ouvidos a uma elocução mais sublime e mais patética do que aquela que até agora lhes foi oferecida. Certamente há qualquer coisa de acidental na maneira como as artes, em todas as nações, surgem e se desenvolvem. Duvido que seja possível encontrar uma explicação satisfatória do fato de a Roma antiga, apesar de ter recebido todo o requinte da cultura grega, ter adquirido apenas a capacidade de apreciar a escultura, a pintura e a arquitetura, sem ter chegado à prática dessas artes — ao passo que a Roma moderna foi incentivada por meia dúzia de restos achados entre as ruínas da antiguidade, produzindo artistas da mais alta eminência e distinção. Se no decurso das guerras civis, quando a liberdade começava a ser plenamente instituída e as assembléias populares começavam a participar de todos os aspectos mais fundamentais do governo, houvesse surgido um talento oratório tão consumado como era o de Waller

[6] Longino, cap. 15.

[7] Eram os oradores que determinavam o gosto do povo ateniense, não o povo o dos oradores. Górgias Leontino recebia dele ampla aceitação, até ao momento em que tiveram contato com um estilo superior. As figuras de seu discurso, diz-nos Diodoro Sículo, suas antíteses, suas isískeles, suas homoiotelênton, que hoje são desprezadas, tinham grande efeito sobre o público. Liv. XII, página 106, *Ex Editione* Rhod. É portanto em vão que os oradores modernos apresentam o gosto de seus ouvintes como desculpa de suas medíocres realizações. Seria dar mostras de um estranho preconceito em favor da antiguidade não reconhecer a superioridade natural, em gosto e em discernimento, de um Parlamento britânico sobre uma multidão ateniense. (N. do A.)

para a poesia, estou convencido de que tão ilustre exemplo teria imprimido à eloqüência britânica uma direção completamente diferente, levando-nos a atingir a perfeição do modelo antigo. Nesse caso, nossos oradores teriam honrado seu país tanto como nossos poetas, geômetras e filósofos, e teriam surgido Cíceros britânicos, do mesmo modo que tivemos Arquimedes e Virgílios britânicos.

Raramente ou mesmo nunca acontece, quando em qualquer povo predomina um falso gosto em poesia ou eloqüência, que este continue sendo preferido ao verdadeiro, depois de bem comparar e refletir. Tal predomínio geralmente deriva apenas da ignorância do verdadeiro, e da falta de modelos perfeitos, capazes de permitir aos homens uma justa compreensão e uma apreciação mais refinada daqueles produtos do gênio. Quando *estes* aparecem, depressa reúnem em seu favor todos os sufrágios, conquistando, graças a suas naturais e poderosas qualidades, a preferência e a admiração mesmo dos mais preconceituosos. Não há homem onde não se encontrem os princípios de toda paixão e de todo sentimento. Quando adequadamente despertados, tais princípios adquirem vida e aquecem o coração, produzindo aquela satisfação pela qual se distingue entre uma obra de gênio e as belezas adulteradas que surgem de um fútil espírito e de uma caprichosa fantasia. E se esta observação é verdadeira com respeito a todas as belas-artes, deve ser especialmente verdadeira com respeito à eloqüência — pois esta se destina meramente ao público em geral, não pode sob nenhum pretexto apelar do povo para juízes mais sofisticados, e está obrigada a submeter-se ao veredicto público, sem reservas nem limitações. Se após comparação alguém for considerado o maior orador por um auditório comum, sem dúvida esse alguém deve ser considerado tal pelos homens de ciência e de erudição. E, mesmo que um orador medíocre consiga impor-se durante muito tempo, sendo considerado inteiramente perfeito pelo vulgo, que se deixa satisfazer por suas realizações e jamais é capaz de ver seus defeitos, mesmo assim, quando aparece um autêntico gênio, *este* imediatamente atrai a atenção de todos, passando a ser considerado superior a seu rival.

Ora, se julgarmos segundo esta regra, a eloqüência antiga, isto é, a eloqüência sublime e apaixonada, corresponde a um gosto muito mais acertado do que a argumentativa e racional eloqüência moderna. E, desde que devidamente usada, sempre terá sobre os homens maior influência e autoridade. Estamos satisfeitos com nossa mediocridade porque nunca tivemos experiência de coisa melhor, mas os antigos tinham experiência dos dois tipos, e depois de compararem deram preferência àquele de que nos deixaram tão ilustres modelos. Porque, se não estou em erro, a eloqüência moderna é do mesmo estilo ou da mesma espécie daquela que os críticos antigos denominavam eloqüência ática, isto é, calma, elegante e sutil, que instruía a razão mais do que afetava as paixões, e nunca erguia o tom acima da argumentação e do discurso comum. Era assim a eloqüência de Lísias entre os gregos, e de Calvo entre os romanos. Estes eram apreciados em seu tempo, mas, quando comparados com Demóstenes e Cícero, eram eclipsados como uma vela sob os raios do sol do meio-dia. Estes últimos oradores eram dotados da mesma elegância, sutileza e capacidade de argumentação que os primeiros, mas o que acima de tudo os tornava admiráveis era aquele elemento patético e sublime que, em ocasiões adequadas, introduziam em seu discurso, e através do qual dominavam a opinião de seu público.

Mal chegamos a ter na Inglaterra, pelo menos entre nossos oradores públicos, algum exemplo desta espécie de eloqüência. Entre nossos escritores tivemos alguns exemplos que foram coroados de grande êxito e são de molde a mostrar a nossos jovens mais ambiciosos que é possível alcançar uma glória igual ou superior, se tentarem fazer renascer a eloqüência antiga. As produções de Lorde Boligbroke, com todos os seus defeitos de argumentação, método e exatidão, têm uma força e uma energia que nossos oradores mal procuram sequer alcançar, apesar de ser evidente que esse estilo elevado é muito mais próprio num orador do que num escritor, e capaz de um sucesso mais rápido e mais surpreendente. Nesse caso ele é secundado pelo fascínio da voz e da ação, os movimentos são mutuamente comunicados entre o orador e o auditório, e a própria visão de uma grande assembléia, atenta ao discurso de um só homem, deve inspirar-lhe uma elevação toda especial, suficiente para conferir propriedade às mais intensas figuras e expressões. É certo que existe um forte preconceito contra os *discursos preparados,* e é impossível fugir ao ridículo quando se repete um discurso como um estudante repete sua lição, sem levar em conta nada do

que se adiantou no curso do debate. Mas qual é a necessidade de cair nesse absurdo? Todo orador público deve conhecer antecipadamente o problema que vai ser discutido. Pode compor todos os argumentos, objeções e respostas, do modo que julgar mais próprio para seu discurso[8]. Se surgir alguma coisa nova, far-lhe-á face com sua invenção, e não será muito visível a diferença entre suas composições preparadas e suas improvisações. O espírito continua naturalmente com o mesmo *ímpeto* ou *força* que adquiriu em seu movimento, tal como um barco, uma vez impelido pelos remos, continua em seu curso durante algum tempo, depois de suspenso o impulso original.

Vou terminar este assunto salientando que, mesmo que nossos oradores não quisessem dar mais elevação a seu estilo, nem pretendessem rivalizar com os antigos, poderiam corrigir um defeito capital de seus discursos, sem se afastarem do composto ar de raciocínio e argumentação a que limitam sua ambição. Sua pretensão de sempre improvisarem os discursos levou-os a rejeitar toda ordem e método, qualidades tão necessárias à argumentação, sem as quais dificilmente é possível introduzir no espírito uma inteira convicção. Não é que sejam de recomendar muitas divisões num discurso público, a não ser que o assunto as imponha com toda a evidência. Mas é fácil, sem esta formalidade, obedecer a um método, e tornar este método evidente para os ouvintes, que ficarão infinitamente encantados ao verem os argumentos surgir naturalmente uns dos outros, e serão persuadidos de modo muito mais eficaz do que o seriam pelas mais fortes razões, se estas fossem alinhadas de maneira confusa.

[8] O primeiro dos atenienses a compor e escrever seus discursos foi Péricles, homem de negócios e homem de senso, se jamais algum houve. Suda, *in Péricles*. (N. do A.)

DA TRAGÉDIA

É aparentemente impossível dar conta do prazer que os espectadores de uma tragédia bem escrita recebem da tristeza, do terror, da ansiedade e de outras paixões que em si mesmas são incômodas e desagradáveis. Quanto mais são comovidos e afetados, mais se deliciam com o espetáculo e, assim que as paixões desagradáveis cessam sua influência, a peça chega ao fim. O máximo que uma composição deste tipo pode admitir é uma única cena de completa alegria, contentamento e segurança, e é quase certo tratar-se sempre da cena final. Se na textura da peça forem introduzidas quaisquer cenas de satisfação, estas produzem apenas pálidas luzes de prazer, incluídas unicamente a atítulo de variedade, e a fim de mergulhar os atores numa aflição mais profunda, por meio desse contraste e da decepção daí resultante. Toda a arte do poeta é usada para despertar e manter a compaixão e a indignação, a ansiedade e o ressentimento de seu público. Sentem prazer na mesma proporção em que se afligem, e nunca são tão felizes como quando soltam soluços, lágrimas e gritos para dar vazão a seu desgosto e aliviar seu coração dilatado pela mais terna simpatia e compaixão.

Os poucos críticos que possuem algumas luzes de filosofia notaram a existência deste fenômeno singular e esforçaram-se por dele dar conta.

O Abade Dubos, em suas reflexões sobre a poesia e a pintura, sustenta que de maneira geral nada é mais desagradável ao espírito do que o lânguido e desinteressado estado de indolência no qual ele se deixa cair quando lhe retiram toda espécie de paixão e ocupação. Para fugir a esta penosa situação, lança mão de todo empreendimento ou diversão possível: trabalho, jogo, espetáculos, execuções, tudo o que seja capaz de despertar as paixões e afastar de si mesmo a atenção do espírito humano. Não importa qual seja a paixão: quer seja desagradável, entristecedora, melancólica ou desordenada, é sempre melhor do que aquele insípido langor que é conseqüência de uma perfeita tranqüilidade e repouso.

É impossível deixar de aceitar que esta explicação é pelo menos parcialmente satisfatória. Pode observar-se que, quando há diversas mesas de jogo, todos correm para aquela onde está o jogo mais forte, mesmo que nela não se encontrem os melhores jogadores. O espetáculo, real ou pelo menos imaginário, das intensas paixões resultantes de grandes perdas ou ganhos afeta o espectador por simpatia, oferece-lhe alguns toques das mesmas paixões e serve-lhe momentaneamente de distração. Faz que o tempo passe mais facilmente, e dá um certo alívio àquela opressão que geralmente aflige os homens, quando inteiramente abandonados a seus próprios pensamentos e meditações.

Os mentirosos vulgares sempre exageram, em suas narrações, toda espécie de perigos, dores, aflições, doenças, mortes, crimes e crueldades, do mesmo modo que a alegria, a beleza, a jovialidade e a magnificência. É um absurdo segredo que eles têm para agradar a seus interlocutores, captar sua atenção e prendê-los a essas narrativas fantásticas através das paixões e emoções que despertam.

Todavia, há uma certa dificuldade em aplicar ao presente assunto esta solução, de maneira plena e completa, por mais engenhosa e satisfatória que possa parecer. É inegável que os mesmos objetos de aflição que nos agradam numa tragédia, se estivessem realmente perante nós, provocariam o mais indisfarçável desagrado, embora na peça constituam a cura mais eficaz do langor e da indolência. Monsieur Fontenelle parece ter tido consciência desta dificuldade, e conseqüen-

temente procurou uma outra solução para o fenômeno, ou pelo menos apresenta uma certa contribuição nova à teoria acima referida[1].

"O prazer e a dor", diz ele, "que são dois sentimentos em si mesmos tão diferentes, não diferem tanto quanto a suas causas. O exemplo das cócegas mostra bem que o movimento do prazer, quando levado demasiado longe, se transforma em dor, e que o movimento da dor, quando um pouco atenuado, se transforma em prazer. É daí que deriva a existência de algo como uma tristeza suave a agradável: é uma dor enfraquecida e diminuída. O coração gosta naturalmente de ser comovido e afetado. Aceita bem os objetos melancólicos, e mesmo os desastrosos e lamentáveis, desde que sejam suavizados pela mesma circunstância. É inegável que no teatro a representação tem quase o efeito da realidade, e no entanto não chega a ter completamente esse efeito. Por mais arrebatado que se seja pelo espetáculo, por maior que seja o domínio dos sentidos e da imaginação sobre a razão, continua persistindo no fundo uma certa idéia da falsidade de tudo quanto se vê. Esta idéia, embora fraca e disfarçada, é suficiente para diminuir a dor que sofremos com os infortúnios daqueles que amamos, e para reduzir essa aflição a um grau tal, que se transforma em prazer. Choramos pelas desgraças de um herói a que somos afeiçoados. No mesmo instante nos consolamos, refletindo que se trata apenas de uma ficção. E é precisamente essa mistura de sentimentos que constitui uma tristeza agradável, e provoca lágrimas que nos deliciam. Mas, como a aflição causada pelos objetos exteriores e sensíveis é mais forte do que o consolo derivado da reflexão interior, são os efeitos e sintomas da tristeza que devem predominar nessa composição."

Esta solução parece exata e convincente, mas talvez precise de mais uma nova contribuição, para torná-la capaz de explicar cabalmente o fenômeno aqui examinado. Todas as paixões despertadas pela eloqüência são agradáveis ao mais alto grau, do mesmo modo que as provocadas pela pintura e pelo teatro. Os epílogos de Cícero, sobretudo quanto a este aspecto, fazem as delícias de todo leitor de bom gosto, e é difícil ler alguns deles sem sentir a maior simpatia e tristeza. Seu mérito como orador depende indubitavelmente, em grande medida, de seu sucesso neste particular. As lágrimas que fazia jorrar dos olhos de seus juízes e de todo auditório passavam a constituir então o prazer mais delicioso, e exprimiam a maior satisfação como orador. A patética descrição do massacre dos capitães sicilianos por Verres é uma obra-prima do gênero, mas estou certo de que ninguém pretenderia encontrar qualquer distração no contato direto com uma cena melancólica dessa natureza. E no discurso a tristeza não era suavizada pela ficção, porque o público estava convencido da realidade de todos os pormenores. O que há então que neste caso é capaz de extrair prazer do próprio peito do desagrado, por assim dizer, e um prazer que conserva ainda todos os traços e sintomas exteriores da aflição e da tristeza?

Minha resposta é que esse extraordinário efeito deriva daquela mesma eloqüência com que a cena melancólica é representada. O gênio necessário para pintar objetos de maneira viva, a arte de reunir todas as circunstâncias patéticas, o discernimento empregado em dispô-las; o exercício desses nobres talentos, juntamente com a força da expressão e a beleza das peças de oratória, difundem no auditório a mais alta satisfação e excitam os mais deliciosos movimentos. Por este meio, não apenas o desagrado das paixões melancólicas é superado e apagado por um elemento mais forte e de espécie contrária, mas todo o impulso dessas paixões é transformado em prazer, ampliando o deleite que a eloqüência desperta em nós. A mesma força de oratória aplicada a um objeto desinteressante não nos agradaria nem metade, ou melhor, pareceria inteiramente ridícula, e o espírito, perdido numa absoluta calma e indiferença, não apreciaria qualquer dessas belezas da imaginação ou da expressão, que juntas à paixão lhe ofereciam tão requintada diversão. O impulso ou veemência que deriva da tristeza, da compaixão, da indignação, recebe uma nova direção dos sentimentos de beleza. Constituindo a emoção predominante, estes últimos apoderam-se de todo o espírito e convertem as primeiras em si mesmos, ou pelo menos tingem-nas com tal intensidade, que modificam inteiramente sua natureza. E a alma, sendo ao mesmo tempo despertada pela paixão e fascinada pela eloqüência, sente no conjunto um forte movimento que é plenamente delicioso.

[1] *Réflexions sur la Poétique*, § 36. (N. do A.)

O mesmo princípio opera também na tragédia, com mais um aspecto, que a tragédia é uma imitação, e a imitação é sempre agradável em si mesma. Esta circunstância contribui ainda mais para suavizar os movimentos da paixão, e transforma tudo o que é sentido num uniforme e intenso prazer. Os objetos capazes de inspirar o maior terror e aflição são agradáveis na pintura, e mais agradáveis do que os mais belos objetos, que parecem calmos e indiferentes[2]. A afeção, despertando o espírito, produz uma grande intensidade e veemência, que é inteiramente transformada em prazer pela força do movimento dominante. É assim que a ficção da tragédia suaviza a paixão, mediante a infusão de um novo sentimento, e não apenas através do enfraquecimento ou diminuição da tristeza. É possível ir enfraquecendo gradualmente uma tristeza real até fazê-la desaparecer inteiramente, mas em nenhuma dessas gradações ela chegará a provocar prazer, a não ser talvez por acidente, a um homem mergulhado em letárgica indolência, a quem ela vá despertar desse lânguido estado.

Para confirmar esta teoria, bastará apresentar outros exemplos em que o movimento subordinado se transforma no dominante e vem dar força a este, embora seja de natureza diferente e por vezes até contrária.

A novidade desperta naturalmente o espírito, do mesmo modo que atrai a atenção, e os movimentos que provoca são sempre transformados em qualquer paixão pertencente ao objeto, vindo acrescentar a esta sua força. Quer um acontecimento provoque alegria ou tristeza, orgulho ou vergonha, raiva ou boa vontade, é inevitável que produza uma afeção intensa, sempre que é novo e inabitual. E, embora a novidade seja em si mesma agradável, intensifica tanto as paixões dolorosas quanto as agradáveis.

Se tivermos intenção de comover uma pessoa ao máximo com a narração de qualquer acontecimento, o melhor método para intensificar a comoção consistirá em demorar habilmente a informá-la do fato, começando por excitar sua curiosidade e impaciência, antes de a deixar conhecer o segredo. É este o artifício utilizado por Iago na famosa cena de Shakespeare, e todo espectador tem consciência de que o ciúme de Otelo recebe uma força adicional desta impaciência anterior, e que a paixão subordinada prontamente se transforma na predominante.

As dificuldades intensificam paixões de toda a espécie e, despertando nossa atenção e excitando nossos poderes ativos, produzem uma emoção que vai alimentar a afeção dominante.

Em geral, os pais amam mais profundamente os filhos cuja constituição ou cujo corpo enfermiço e doente deu origem a mais sofrimento, perturbação e ansiedade ao criá-los. Neste caso, o sentimento ou afeção agradável recebe força dos sentimentos de desagrado.

Nada torna um amigo mais querido para nós do que o desgosto por sua morte. O prazer de sua companhia não possui influência tão poderosa.

O ciúme é uma paixão dolorosa, mas sem uma certa dose dele a agradável afeção do amor tem dificuldade em conservar-se com sua plena força e violência. A ausência é também uma grande fonte de lamentações entre os amantes, e provoca neles o maior desagrado. No entanto, nada é mais favorável a sua mútua paixão do que pequenos intervalos desse tipo. E, se os grandes intervalos muitas vezes são fatais, é apenas porque, com o tempo, a tal ponto os homens se habituam a eles, que deixam de provocar desagrado. O ciúme e a ausência no amor constituem o *dolce peccante* dos italianos, que eles consideram tão essencial para todo prazer.

Há uma penetrante observação de Plínio, o Velho, que serve de ilustração ao princípio em que aqui se insiste. *É coisa muito notável,* diz ele, *que as últimas obras dos artistas célebres, por eles deixadas inacabadas, são sempre as mais estimadas, tais como a Íris de Aristides, as Tindáridas de Nicômaco, a Medéia de Timônaco ou a Vênus de Apeles. Estas chegam a ser mais consi-*

[2] Os pintores não hesitam em representar a aflição e a tristeza, do mesmo modo que qualquer outra paixão. Mas não parecem insistir nestas melancólicas afeições tanto como os poetas, que, embora se dediquem a copiar todos os movimentos do coração humano, deixam passar muito rapidamente os sentimentos agradáveis. O pintor representa apenas um instante e, se esse instante for suficientemente apaixonante, não poderá deixar de afetar e de deliciar o espectador. Mas nada é capaz de possibilitar ao poeta uma certa variedade de cenas, incidentes e sentimentos, exceto a aflição, o terror e a ansiedade. A alegria e satisfação totais são acompanhadas de segurança, e não deixam lugar para a ação. (N. do A.)

deradas do que as produções acabadas. As linhas interrompidas da peça e a idéia semiformada do pintor são cuidadosamente estudadas, e o próprio desgosto que sentimos por aquela mão curiosa que foi detida pela morte dá uma contribuição adicional a nosso prazer[3].

Estes exemplos (e muitos poderiam ser citados) são suficientes para nos permitir uma certa compreensão da analogia da natureza, e para mostrar-nos que o prazer provocado pelos poetas, oradores e músicos, despertando em nós o desgosto, a tristeza, a indignação, a compaixão, não é tão extraordinário e paradoxal como à primeira vista pode parecer. A força da imaginação, a energia da expressão, o poder dos números, os encantos da imitação, tudo isto constitui, naturalmente e por si mesmo, uma delícia para o espírito. E, quando o objeto apresentado capta também alguma afeção, o prazer aumenta ainda mais em nós, mediante a transformação deste movimento subordinado naquele que é predominante. A paixão, todavia, talvez possa naturalmente, e quando excitada pela simples presença de um objeto real, ser dolorosa. Mas é de tal modo suavizada, amaciada e amolecida, quando são as belas-artes que a despertam, que proporciona a mais elevada espécie de entretenimento.

Em confirmação deste raciocínio, pode observar-se que, quando os movimentos da imaginação não predominam sobre os da paixão, ocorre o efeito contrário. Pois os primeiros, passando agora a ser subordinados, são transformados nos segundos, e aumentam ainda mais a dor e a aflição de quem sofre.

Quem poderia jamais considerar uma boa maneira de confortar um pai inconsolável, exagerar, com toda a força da elocução, a perda irreparável que ele sofreu com a morte de seu filho preferido? Quanto maior for o poder de imaginação e expressão utilizado, mais se aumentará seu desespero e sua aflição.

A vergonha, confusão e terror de Verres indubitavelmente aumentaram proporcionalmente à nobre eloqüência e veemência de Cícero, e do mesmo modo sua dor e seu desagrado. As primeiras paixões eram demasiado fortes para o prazer derivado das belezas da elocução, e agiram, embora segundo o mesmo princípio, de maneira contrária à simpatia, compaixão e indignação do auditório.

Lorde Clarendon, ao aproximar-se da catástrofe do partido realista, considerou que nesse momento sua narração deveria tornar-se infinitamente desagradável, e passou por cima da morte do rei, sem nos descrever uma única das circunstâncias que a acompanharam. Considerou-a uma cena demasiado horrível para ser contemplada com qualquer espécie de satisfação, ou mesmo com o máximo de dor e de aversão. Ele próprio, do mesmo modo que os leitores dessa época, estava demasiado interessado nos acontecimentos, e sentia dor com acontecimentos que um historiador ou um leitor de outra época encararia como extremamente patéticos e interessantes, e portanto extremamente agradáveis.

É possível que uma ação representada numa tragédia seja excessivamente sanguinolenta e atroz. Ela pode provocar tais movimentos de horror, que seja impossível suavizá-los e transformá-los em prazer, e a energia expressiva mais intensa conferida a descrições desta natureza serve apenas para aumentar o desagrado. É esse o caso da ação representada na *Madrasta Ambiciosa,* onde um homem venerável, levado ao extremo da fúria e do desespero, corre para uma coluna e, batendo nela com sua cabeça, enche-a toda com miolos e sangue misturados. O teatro inglês abunda excessivamente nessas imagens chocantes.

Mesmo os mais vulgares sentimentos de compaixão precisam ser suavizados por alguma afeção agradável, a fim de proporcionar ao público uma satisfação completa. O mero sofrimento da virtude gemebunda, sob a triunfante tirania e opressão do vício, constitui um espetáculo desagradável, e é cuidadosamente evitado por todos os mestres do palco. Para que o público vá embora

[3] *Illud vero perquam rarum ac memoria dignum, etiam suprema opera artificum, imperfectasque tabulas, sicut Irin Aristidis, Tyndaridas Nichomachi, Medeam Timomachi, et quam diximus Venerem Apellis, in majori admiratione esse quam perfecta. Quippe in iis lineamenta reliqua, ipsaeque cogitationes artificum spectantur, atque in lenocinio commendationis dolor est manus, cum id agerent, extinctae desiderantur. Liv. XXXV, cap. 40.* (N. do A.)

inteiramente contente e satisfeito, é preciso que a virtude se transforme num nobre e corajoso desespero, ou que o vício receba o devido castigo.

Sob este aspecto, a maioria dos pintores parece ter sido muito infeliz em seus temas. Como trabalhavam muito para igrejas e conventos, representaram sobretudo cenas horríveis, como martírios e crucificações, onde só aparecem torturas, feridas, execuções e sofrimento passivo, sem qualquer ação ou afeção. Quando seu pincel se afastava desta espectral mitologia, geralmente recorriam a Ovídio, cujas ficções, embora apaixonadas e agradáveis, mal chegam a ser suficientemente naturais ou verossímeis para serem utilizadas na pintura.

A mesma inversão daquele princípio em que aqui se insiste se verifica na vida cotidiana, e não apenas nos efeitos da oratória e da poesia. Se a paixão subordinada for intensificada a ponto de se tornar dominante, ela absorve aquela afeção que anteriormente alimentava e incrementava. O excesso de ciúme leva à extinção do amor, o excesso de dificuldades torna-nos indiferentes, e o excesso de doença e enfermidade provoca o desagrado de um pai egoísta e insensível.

Que pode haver de mais desagradável do que as lúgubres, tristes e desastrosas estórias que as pessoas melancólicas contam a seus companheiros? Como nesse caso é só a paixão desagradável que é despertada, sem que seja acompanhada de qualquer espécie de vivacidade, de gênio ou de eloqüência, ela comunica um puro desagrado, e nada vem suavizá-la e transformá-la em prazer e satisfação.

Do Padrão do Gosto

É demasiado óbvia para deixar de ser notada por todos a extrema variedade de gostos que há no mundo, assim como de opiniões. Mesmo os homens de parcos conhecimentos são capazes de notar as diferenças de gosto dentro do estreito círculo de suas relações, inclusive entre pessoas que foram educadas sob o mesmo governo e em quem desde cedo foram inculcados os mesmos preconceitos. Mas os que são capazes de uma visão mais ampla, e conhecem nações distantes e épocas remotas, ainda mais se surpreendem com essa grande inconsistência e contraditoriedade. Temos tendência para chamar *bárbaro* tudo o que se afasta muito de nosso gosto e de nossas concepções, mas depressa vemos que esse epíteto ou censura também pode ser-nos aplicado. E mesmo o mais arrogante e convicto acaba por sentir-se abalado, ao observar em todos os lados uma idêntica segurança, passando a ter escrúpulos, em meio a tal contrariedade de sentimentos, de pronunciar-se positivamente em seu próprio favor.

Se por um lado esta variedade de gostos é evidente para o observador mais descuidado, por outro lado uma atenta investigação mostrará que ela ainda é maior na realidade do que na aparência. Muitas vezes os sentimentos dos homens divergem a respeito da beleza e da deformidade de toda a espécie, inclusive quando seu discurso geral é o mesmo. Em todas as línguas há certos termos que implicam censura, e outros aprovação, e todos os homens que usam a mesma língua precisam concordar na aplicação que dão a esses termos. Todas as vozes se unem para aplaudir a elegância, a propriedade, o espírito e a simplicidade no escrever, e para censurar o estilo bombástico, a afetação, a frieza e o falso brilhantismo. Mas, quando os críticos discutem os casos particulares, esta aparente unanimidade se desvanece, e descobre-se que atribuíam sentidos muito diferentes a suas expressões. Em todas as questões de opinião e de ciência se dá o caso contrário: as divergências entre as pessoas surgem mais vezes a respeito de generalidades do que de casos particulares, e são mais aparentes do que reais. Em geral basta uma explicação dos termos para pôr fim à controvérsia, e o contendores descobrem com surpresa que estavam discutindo, quando no fundo concordavam em suas conclusões.

Aqueles para quem a moral depende mais do sentimento do que da razão tendem a englobar a ética na primeira observação, sustentando que em todas as questões respeitantes à conduta e aos costumes as diferenças entre os homens são maiores na realidade do que à primeira vista podem parecer. É óbvio, sem dúvida, que os autores de todas as nações e de todas as épocas concordam em aplaudir a justiça, o humanitarismo, a magnanimidade, a prudência, a veracidade, e em censurar as qualidades opostas a estas. Mesmo entre os poetas e outros autores cujas composições se destinam sobretudo a agradar à imaginação, se verifica, desde Homero até Fénelon, a defesa dos mesmos preceitos morais e a concessão do aplauso ou da censura às mesmas virtudes e vícios. Geralmente esta extrema unanimidade é atribuída à influência da simples razão, que em todos os casos inspira aos homens os mesmos sentimentos, evitando essas controvérsias a que tanto estão sujeitas as ciências abstratas. Na medida em que esta unanimidade é real, é forçoso considerar satisfatória esta explicação, mas é preciso reconhecer também que uma parte dessa aparente harmonia em moral talvez possa ser explicada a partir da própria natureza da linguagem. A palavra *virtude,* que é equivalente em todas as línguas, implica aprovação, do mesmo modo que *vício* implica censura. E ninguém poderia, sem a mais óbvia e grosseira impropriedade, ligar a idéia de censura a um termo que geralmente é entendido num bom sentido, ou evocar a idéia de aplauso quando o idioma exige a de desaprovação. Os preceitos gerais de Homero, na medida em que ele

os formula, nunca serão objeto de controvérsia, mas é evidente que, quando desenha cenas concretas de costumes e representa o heroísmo de Aquiles e a prudência de Ulisses, mistura um grau muito maior de ferocidade ao primeiro, e de astúcia e fraude ao segundo, do que Fénelon poderia admitir. Na obra do poeta grego, o sábio Ulisses parece deliciar-se com suas mentiras e ficções, usando-as muitas vezes sem qualquer necessidade, e mesmo sem qualquer vantagem. Mas seu filho, mais escrupuloso, na obra do épico francês, prefere expor-se aos mais iminentes perigos a desviar-se do caminho da mais rigorosa fidelidade à verdade.

Os admiradores e seguidores do Corão insistem nos excelentes preceitos morais que se encontram dispersos por essa obra caótica e absurda. Mas deve supor-se que as palavras árabes correspondentes a termos como eqüidade, justiça, temperança, mesquinhez, caridade, no uso constante dessa língua, eram sempre tomadas num bom sentido. E que seria dar mostras da maior ignorância, não da moral, mas da linguagem, usá-las com um significado diferente do aplauso e da aprovação. Mas como podemos saber se o pretenso profeta conseguiu realmente chegar a uma justa concepção da moral? Concentremo-nos em sua narração, e logo veremos que dá seu aplauso a instâncias como a traição, a desumanidade, a crueldade, a vingança e a beatice, que são inteiramente incompatíveis com a sociedade civilizada. Essa obra não parece ter seguido qualquer regra fixa de direito, e cada ação só é condenada ou elogiada na medida em que é benéfica ou prejudicial para os verdadeiros crentes.

É inegavelmente muito pequeno o mérito de estabelecer em ética autênticos preceitos gerais. Quem recomenda quaisquer virtudes morais na realidade não faz mais do que o que está implicado nos próprios termos. As pessoas que inventaram a palavra *caridade,* e a usaram em um bom sentido, contribuíram de maneira muito mais clara e muito mais eficaz para inculcar o preceito *sê caridoso* do que qualquer pretenso legislador ou profeta que incluísse essa *máxima* em seus escritos. De entre todas as expressões, são aquelas que implicam, juntamente com seu outro significado, um certo grau de censura ou aprovação as que menos se encontram sujeitas a ser pervertidas ou erradamente compreendidas.

É natural que procuremos encontrar um *padrão de gosto,* uma regra capaz de conciliar as diversas opiniões dos homens, pelo menos uma decisão reconhecida, aprovando uma opinião e condenando outra.

Há uma espécie de filosofia que impede toda esperança de sucesso nessa tentativa, concluindo pela impossibilidade de se vir jamais a atingir qualquer padrão do gosto. Diz ela que há uma diferença muito grande entre o julgamento e o sentimento. O sentimento está sempre certo — porque o sentimento não tem outro referente senão ele mesmo, e é sempre real, quando alguém tem consciência dele. Mas nem todas as determinações do entendimento são certas, porque têm como referente alguma coisa além delas mesmas, a saber, os fatos reais, e nem sempre são conformes a esse padrão. Entre mil e uma opiniões que pessoas diferentes podem ter a respeito do mesmo assunto, há uma e apenas uma que é justa e verdadeira — e a única dificuldade é encontrá-la e confirmá-la. Pelo contrário, os mil e um sentimentos diferentes despertados pelo mesmo objeto são todos certos, porque nenhum sentimento representa o que realmente está no objeto. Ele se limita a assinalar uma certa conformidade ou relação entre o objeto e os órgãos ou faculdades do espírito, e, se essa conformidade realmente não existisse, o sentimento jamais poderia ter ocorrido. A beleza não é uma qualidade das próprias coisas, existe apenas no espírito que as contempla, e cada espírito percebe uma beleza diferente. É possível até uma pessoa encontrar deformidade onde uma outra vê apenas beleza, e todo indivíduo deve aquiescer a seu próprio sentimento, sem ter a pretensão de regular o dos outros. Procurar estabelecer uma beleza real, ou uma deformidade real, é uma investigação tão infrutífera como procurar determinar uma doçura real ou um amargor real. Conforme a disposição dos órgãos do corpo, o mesmo objeto tanto pode ser doce como amargo, e o provérbio popular afirma com muita razão que gostos não se discutem. É muito natural, e mesmo absolutamente necessário, aplicar este axioma ao gosto mental, além do gosto corpóreo, e assim o senso comum, que tão freqüentemente diverge da filosofia, sobretudo da filosofia cética, ao menos num caso está de acordo em proferir idêntica decisão.

Mas, apesar do fato de este axioma se ter transformado em provérbio, parecendo assim ter

recebido a sanção do senso comum, é inegável haver um tipo de senso comum que se lhe opõe, ou pelo menos tem a função de modificá-lo e restringi-lo. Quem quer que afirmasse a igualdade de gênio e elegância de Ogilby e Milton, ou de Bunyan e Addison, não seria considerado defensor de menor extravagância do que se afirmasse que o montículo feito por uma toupeira é mais alto do que o rochedo de Tenerife, ou que um charco é mais vasto do que o oceano. Embora se possam encontrar pessoas que dão preferência aos primeiros autores, ninguém dá importância a esse gosto, e não temos qualquer escrúpulo em afirmar que a opinião desses pretensos críticos é absurda e ridícula. Nesse momento esquece-se inteiramente o princípio da natural igualdade dos gostos que, embora seja admitido em alguns casos, quando os objetos parecem estar quase em igualdade, assume o aspecto de um extravagante paradoxo, ou antes, de um evidente absurdo, quando se comparam objetos tão desproporcionados.

É evidente que nenhuma das regras da composição é estabelecida por raciocínio *a priori* ou pode ser confundida com uma conclusão abstrata do entendimento, através da comparação daquelas tendências e relações de idéias que são eternas e imutáveis. Seu fundamento é o mesmo que o de todas as ciências práticas, isto é, a experiência. E elas não passam de observações gerais, relativas ao que universalmente se verificou agradar em todos os países e em todas as épocas. Muitas das belezas da poesia, e mesmo da eloqüência, assentam na falsidade e na ficção, em hipérboles, metáforas e no abuso ou perversão dos termos em relação a seu significado natural. Eliminar as investidas da imaginação, reduzindo toda expressão a uma verdade e uma exatidão geométricas, seria inteiramente contrário às leis da crítica. Porque o resultado seria a produção do tipo de obra que a experiência universal mostrou ser o mais insípido e desagradável. No entanto, embora a poesia jamais possa sobmeter-se à exata verdade, mesmo assim ela deve ser limitada pelas regras da arte, descobertas pelo autor através de seu gênio ou da observação. Se alguns autores negligentes ou irregulars conseguiram agradar, não foi graças a suas transgressões das regras e da ordem; foi porque, apesar dessas transgressões, suas obras possuíam outras belezas, que estavam de acordo com a justa crítica. E a força dessas belezas foi capaz de sobrepujar a censura, dando ao espírito uma satisfação superior ao desagrado proveniente de seus defeitos. Não é graças a suas monstruosas improváveis ficções que Ariosto nos agrada, nem a sua bizarra mistura do estilo cômico e do estilo sério, nem à falta de coerência de suas estórias, nem às constantes interrupções de sua narrativa. Ele nos fascina com a força e a clareza de suas expressões, com a prontidão e variedade de suas invenções e com a naturalidade de seus retratos das paixões, sobretudo as de tipo amoroso e alegre. Por mais que seus defeitos possam diminuir nossa satisfação, nunca são capazes de destruí-la inteiramente. Se nosso prazer realmente derivasse daqueles aspectos de seu poema que consideramos defeitos, isso não constituiria uma objeção contra a crítica em geral, seria apenas uma objeção contra determinadas regras da crítica que pretendem definir certas características como defeitos, e apresentá-las como universalmente condenáveis. Se se verifica que elas agradam, elas não podem ser defeitos, por mais que o prazer delas derivado seja inesperado e incompreensível.

Mas, embora todas as regras gerais da arte assentem unicamente na experiência e na observação dos sentimentos comuns da natureza humana, não devemos supor que, em todos os casos, os homens sintam de maneira conforme a essas regras. Estas emoções mais sutis do espírito são de natureza extremamente delicada e frágil, e precisam do concurso de grande número de circunstâncias favoráveis para fazê-las funcionar de maneira fácil e exata, segundo seus princípios gerais e estabelecidos. O menor dano exterior causado a essas pequenas molas, ou a menor desordem interna, é o bastante para perturbar seu movimento, e confundir a operação do mecanismo inteiro. Se quisermos proceder a um experimento desta natureza e avaliar a força de qualquer beleza ou deformidade, precisamos escolher com cuidado o momento e lugar adequados, e colocar a fantasia na situação e disposição devidas. Uma perfeita serenidade de espírito, concentração do pensamento, a devida atenção ao objeto: se faltar qualquer destas circunstâncias, nosso experimento será falacioso e seremos incapazes de avaliar a católica e universal beleza. A relação que a natureza estabeleceu entre a forma e o sentimento será pelo menos mais obscura, e será preciso grande discernimento para identificá-la e analisá-la. Seremos capazes de determinar sua influência, não a

partir da operação de cada beleza particular, mas a partir da duradoura admiração provocada por aquelas obras que sobreviveram a todos os caprichos da moda, a todos os erros da ignorância e da inveja.

O mesmo Homero que agradava a Atenas e Roma há dois mil anos é ainda admirado em Paris e Londres. Todas as diferenças de clima, governo, religião e linguagem foram incapazes de obscurecer sua glória. A autoridade ou o preconceito são capazes de dar uma voga temporária a um mau poeta ou orador, mas sua reputação jamais poderá ser duradoura ou geral. Quando suas composições forem examinadas pela posteridade ou por estrangeiros, o encanto estará dissipado, e seus defeitos aparecerão em suas verdadeiras cores. Pelo contrário, no caso de um verdadeiro gênio, quanto mais suas obras durarem, mais amplo será seu sucesso, e mais sincera a admiração que despertam. Dentro de um círculo restrito há demasiado lugar para a inveja e o ciúme, e até a familiaridade com sua pessoa pode diminuir o aplauso devido a suas obras. Quando desaparecem estes obstáculos, as belezas que naturalmente estão destinadas a provocar sentimentos agradáveis manifestam imediatamente sua energia. E sempre, enquanto o mundo durar, conservarão sua autoridade sobre os espíritos humanos.

Vemos portanto que, em meio a toda variedade e capricho do gosto, há certos princípios gerais de aprovação ou de censura, cuja influência um olhar cuidadoso pode verificar em todas as operações do espírito. Há determinadas formas ou qualidades que, devido à estrutura original da constituição interna do espírito, estão destinadas a agradar, e outras a desagradar. Se em algum caso particular elas deixam de ter efeito, é devido a qualquer evidente deficiência ou imperfeição do órgão. Um homem cheio de febre não pretende que seu paladar seja capaz de distinguir os sabores, nem outro com um ataque de icterícia teria a pretensão de pronunciar um veredicto a respeito de cores. Para todas as criaturas há um estado de saúde e um estado de enfermidade, e só do primeiro podemos esperar receber um verdadeiro padrão do gosto e do sentimento. Se, no estado saudável do órgão, se verificar uma uniformidade completa ou considerável nas opiniões dos homens, podemos daí derivar uma idéia da perfeita beleza. Da mesma maneira que a aparência dos objetos à luz do dia, aos olhos das pessoas saudáveis, é chamada sua cor verdadeira e real, mesmo que se reconheça que a cor é simplesmente um fantasma dos sentidos.

São muitos e freqüentes os defeitos dos órgãos internos que evitam ou enfraquecem a influência daqueles princípios gerais de que depende nosso sentimento da beleza ou da deformidade. Embora alguns objetos estejam naturalmente destinados a provocar prazer, devido à estrutura do espírito, não é de esperar que em todos os indivíduos o prazer seja igualmente sentido. Podem ocorrer determinados incidentes e situações que, ou lançam sobre os objetos uma falsa luz, ou impedem a luz verdadeira de levar à imaginação o devido sentimento e percepção.

Uma causa evidente em razão da qual muitos não experimentam o devido sentimento de beleza é a falta daquela *delicadeza* da imaginação que é necessária para se ser sensível àquelas emoções mais sutis. Toda a gente pretende ter esta delicadeza, todos falam dela, e procuram tomá-la como padrão de toda espécie de gosto e sentimento. Mas como neste ensaio nossa intenção é misturar algumas luzes de entendimento com as impressões do sentimento, será adequado oferecer uma definição da delicadeza mais rigorosa do que as até agora tentadas. E, para não extrair nossa filosofia de uma fonte excessivamente profunda, recorreremos a um conhecido episódio do *Dom Quixote*.

É com muita razão, diz Sancho ao escudeiro de nariz comprido, que pretendo ser bom apreciador de vinho: é uma qualidade hereditária em nossa família. Dois de meus parentes foram uma vez chamados a dar sua opinião sobre um barril de vinho que era de esperar fosse excelente, pois era velho e de boa colheita. Um deles prova o vinho, examina-o, e depois de madura reflexão declara que ele seria bom, não fora um ligeiro gosto a couro que nele encontrava. O outro, depois de empregar as mesmas precauções, dá também um veredicto favorável ao vinho, com a única reserva de um sabor a ferro que facilmente podia nele distinguir. Não podes imaginar como ambos foram ridicularizados por seu juízo. Mas quem riu por último? Ao esvaziar o barril, achou-se no fundo uma velha chave com uma correia de couro amarrada.

A grande semelhança entre o gosto mental e o corpóreo facilmente nos permitirá aplicar esta estória. Embora seja inegável que a beleza e a deformidade, mais do que a doçura e o amargor,

não são qualidades dos objetos, e pertencem inteiramente ao sentimento, interno ou externo, é preciso reconhecer que há nos objetos certas qualidades que estão por natureza destinadas a produzir esses peculiares sentimentos. Ora, como essas qualidades podem estar presentes em pequeno grau, ou podem misturar-se e confundir-se umas com as outras, acontece muitas vezes que o gosto não é afetado por essas diminutas qualidades, ou é incapaz de distinguir entre os diversos sabores, em meio à desordem em que eles se apresentam. Quando os órgãos são tão finos que não deixam escapar nada, e ao mesmo tempo são suficientemente apurados para distinguir todos os ingredientes da composição, dizemos que há uma delicadeza de gosto, quer empreguemos estes termos em sentido literal ou em sentido metafórico. Portanto, podemos aqui aplicar as regras gerais da beleza, pois elas são tiradas de modelos estabelecidos e da observação do que agrada ou desagrada, quando apresentado isoladamente e em alto grau. Se as mesmas qualidades, numa composição contínua e em menor grau, não afetam os órgãos com um sensível deleite ou desagrado, excluímos a pessoa de toda pretensão a esta delicadeza. Estabelecer essas regras gerais, esses padrões reconhecidos da composição, é como achar a chave com correia de couro que justificou o veredicto dos parentes de Sancho e confundiu os pretensos juízes que os haviam condenado. Mesmo que o barril nunca tivesse sido esvaziado, o gosto dos primeiros seria igualmente delicado, e o dos segundos igualmente lânguido e embotado. Mas teria sido mais difícil provar a superioridade do primeiro, convencendo todos os presentes. De maneira semelhante, mesmo que as belezas literárias nunca tivessem sido metodicamente reduzidas a princípios gerais, e nunca tivessem sido definidos certos modelos de reconhecida excelência, mesmo assim continuariam a existir diferentes graus de gosto, e o veredicto de uns continuaria sendo preferível ao de outros. Mas não seria tão fácil reduzir o mau crítico ao silêncio, pois ele poderia continuar insistindo em sua opinião pessoal, recusando submeter-se a seu antagonista. Mas quando podemos apresentar-lhe um princípio artístico reconhecido, quando ilustramos esse princípio com exemplos cujas operações, segundo seu próprio gosto pessoal, ele reconhece serem conformes ao princípio, quando provamos que o mesmo princípio pode ser aplicado ao presente caso, no qual ele não conseguiu perceber ou sentir sua influência, então ele é forçado a concluir que o defeito está nele mesmo, e que carece da delicadeza necessária para torná-lo sensível a todas as belezas e a todas as deficiências, em qualquer composição ou discurso.

A capacidade de perceber da maneira mais exata os objetos mais diminutos, sem permitir que nada escape à atenção e à observação, é reconhecida como a perfeição de cada um dos sentidos e faculdades. Quanto menores são os objetos que o olhar pode captar, mais sensível é o órgão, e mais elaborada é sua constituição e composição. Não é com sabores fortes que se põe à prova um bom paladar, mas com uma mistura de pequenos ingredientes, procurando ver se somos sensíveis a cada uma das partes, apesar de serem íntimas e de estarem confundidas com o resto. De maneira semelhante, a rápida e aguda percepção da beleza deve ser a perfeição de nosso gosto mental, e nenhum homem pode sentir-se satisfeito consigo mesmo se suspeitar que lhe passou despercebida qualquer excelência ou deficiência de um discurso. Neste caso verifica-se a união entre a perfeição do homem e a perfeição do sentido ou sentimento. Em muitas ocasiões, uma grande delicadeza de paladar pode ser um grave inconveniente tanto para o possuidor como para os seus amigos, mas a delicadeza do gosto pelo espírito ou pela beleza será sempre uma qualidade desejável, porque é a fonte de todos os mais finos e inocentes prazeres de que é suscetível a natureza humana. Opinião esta em que concordam os sentimentos de todos os homens. Sempre que mostramos possuir delicadeza de gosto somos recebidos com aprovação, e a melhor maneira de mostrá-la é apelar para os modelos e princípios que foram estabelecidos pelo consentimento e experiência uniforme de todas as nações e de todas as épocas.

Embora haja, quanto a esta delicadeza, uma grande diferença natural entre uma pessoa e outra, nada contribui mais para aumentar e aperfeiçoar este talento do que a *prática* de uma das artes e o freqüente exame e contemplação de uma espécie determinada de beleza. Da primeira vez que qualquer espécie de objeto se apresenta ao olhar ou à imaginação, o sentimento que provoca é obscuro e confuso, e o espírito se sente em grande medida incapaz de pronunciar-se quanto a seus méritos e defeitos. O gosto não consegue perceber as várias excelências do objeto, e muito menos consegue distinguir o caráter particular de cada excelência e determinar sua qualidade e

seu grau. O máximo que pode esperar-se é que declare de uma maneira geral que o conjunto é belo ou disforme, e é natural que mesmo esta opinião só seja formulada, por uma pessoa com tanta falta de prática, com a maior hesitação ou reserva. Mas se a deixarem adquirir experiência desses objetos seu sentimento se tornará mais exato e mais sutil. Não apenas perceberá as belezas e defeitos de cada parte, como também assinalará o caráter distinto de cada qualidade e proferirá a aprovação ou censura adequada. Toda a sua contemplação dos objetos é acompanhada por um sentimento claro e distinto, e é capaz de distinguir o próprio grau ou tipo de aprovação ou desprazer que cada parte está naturalmente destinada a provocar. Dissipa-se aquela névoa que antes parecia pairar sobre o objeto. O órgão adquire maior perfeição em suas operações, e torna-se capaz de pronunciar-se, sem perigo de erros, sobre os méritos de qualquer produção. Numa palavra, a mesma competência e destreza que a prática dá à execução de qualquer trabalho é também adquirida pelos mesmos meios, para sua apreciação.

A prática é tão importante para o discernimento da beleza, que, para nos tornarmos capazes de julgar qualquer obra importante, será até necessário examinarmos mais do que uma vez cada produção individual, estudando-a sob diversos aspectos com a maior atenção e deliberação. A primeira visão de qualquer obra é sempre acompanhada por uma palpitação ou confusão do pensamento, que perturba o autêntico sentimento de beleza. Não se distingue bem a relação entre as partes, não se identificam os verdadeiros caracteres do estilo, e as diversas perfeições e defeitos parecem envolvidas numa espécie de confusão, apresentando-se à imaginação de maneira indistinta. E isto sem lembrar que há uma certa espécie de beleza, florida e superficial, que começa por agradar mas depois, verificada sua incompatibilidade com a justa expressão da razão ou da paixão, logo torna insensível o gosto, passando a ser rejeitada com desdém, ou pelo menos considerada de valor muito inferior.

É impossível prosseguir na prática da contemplação de qualquer espécie de beleza sem freqüentemente ser-se obrigado a estabelecer *comparações* entre os diversos tipos ou graus de excelência, calculando a proporção existente entre eles. Quem nunca teve oportunidade de comparar os diversos tipos de beleza indubitavelmente se encontra completamente incapacitado de dar opinião a respeito de qualquer objeto que lhe seja apresentado. Só através da comparação podemos determinar os epítetos da aprovação ou da censura, aprendendo a decidir sobre o devido grau de cada um. A pintura mais grosseira possui um certo lustro das cores e exatidão da imitação que até certo ponto são belezas capazes de encher o espírito de um camponês ou de um índio com a maior admiração. As mais vulgares baladas não são inteiramente destituídas de uma certa força ou harmonia, e só quem está familiarizado com belezas superiores poderá considerar dissonante seu ritmo, ou desinteressantes suas letras. Uma grande inferioridade de beleza produz desagrado às pessoas familiarizadas com a mais alta perfeição nesse mesmo domínio, e por essa razão é considerada uma deformidade. Do mesmo modo que naturalmente consideramos o mais acabado objeto que conhecemos como representando o pináculo da perfeição, e merecedor do mais intenso aplauso. Só quem está habituado a ver, examinar e ponderar as diversas produções que foram admiradas em diferentes épocas e nações é capaz de avaliar os méritos de uma obra submetida a sua apreciação, apontando seu devido lugar entre as obras de gênio.

Mas, para poder exercer mais plenamente sua função, o crítico deve conservar seu espírito acima de todo *preconceito,* nada levando em consideração a não ser o próprio objeto submetido a sua apreciação. Toda a obra de arte, a fim de produzir sobre o espírito o devido efeito, deve ser encarada de um determinado ponto de vista, e não pode ser plenamente apreciada por pessoas cuja situação, real ou imaginária, não seja conforme à que é exigida pela obra. Um orador que se dirige a um auditório particular, precisa levar em conta suas inclinações, interesses, opiniões, paixões e preconceitos peculiares, senão será em vão que esperará comandar suas decisões e incendiar suas afeções. Mesmo que esse público tenha contra ele alguma prevenção, por mais disparatada que esta seja, ele não deve minimizar esta desvantagem, e antes de entrar no assunto deve esforçar-se por cair em suas boas graças e conquistar sua afeição. O crítico de uma época ou de uma nação diferente, que pretenda analisar esse discurso, deve levar em conta todas essas circunstâncias, e deve colocar-se na mesma situação que esse auditório para chegar a um juízo correto sobre a obra. De maneira semelhante, quando qualquer obra é dirigida ao público, mesmo que eu

sinta amizade ou inimizade pelo autor, devo distanciar-me dessa situação e, considerando-me a mim mesmo como um homem em geral, fazer o possível por esquecer meu ser individual e minhas circunstâncias peculiares. Uma pessoa influenciada pelos preconceitos não preenche estas condições, persevera obstinadamente em sua posição natural, sem colocar-se naquele ponto de vista que é suposto pela obra. Se esta se dirige a pessoas de uma época ou de uma nação diferente, essa pessoa deixa de levar em conta suas concepções e preconceitos peculiares e, cheia dos costumes de sua própria época e seu próprio país, apressadamente condena o que parecia admirável aos olhos daqueles aos quais se destinava o discurso. Se a obra se destinar ao público, essa pessoa nunca conseguirá ampliar suficientemente sua compreensão, nem suficientemente esquecer seu interesse como amigo ou inimigo, como rival ou comentador. E assim sua opinião será pervertida, e as mesmas belezas e defeitos não terão sobre ela o mesmo efeito que se ela tivesse imposto a devida violência a sua própria imaginação, esquecendo-se de si mesma durante um momento. É evidente que seu gosto não coincide com o verdadeiro padrão, e por conseqüência perde todo crédito e autoridade.

É sabido que em todas as questões apresentadas ao entendimento o preconceito destrói a capacidade de raciocínio e perverte todas as operações das faculdades intelectuais — e não é menor o prejuízo que causa ao bom gosto, nem menor sua tendência para corromper o sentimento da beleza. Compete ao *bom senso* contrariar sua influência em ambos os casos, e neste caso, tal como em muitos outros, a razão, se não é uma parte essencial do gosto, é pelo menos necessária para as operações desta última faculdade. Em todas as mais nobres produções do gênio há uma relação mútua e uma correspondência das partes, e nem as belezas nem as deficiências podem ser percebidas por quem não tenha suficiente capacidade de pensamento para apreender todas essas partes e para compará-las umas com as outras, a fim de avaliar a consistência e uniformidade do todo. Toda obra de arte tem também um certo objetivo e finalidade para que é calculada, e deve ser considerada mais ou menos perfeita conforme seja mais ou menos capaz de atingir essa finalidade. O objetivo da eloqüência é persuadir, o da história é instruir, o da poesia é agradar, por meio das paixões e da imaginação. Precisamos levar sempre em conta estes fins, quando examinamos qualquer obra, e devemos ser capazes de julgar até que ponto os meios empregados são adequados a suas respectivas finalidades. Além disso, toda espécie de composição, mesmo a mais poética, não é mais do que um encadearnento de proposições e raciocínios, sem dúvida nem sempre os mais rigorosos e exatos, mas ainda assim plausíveis e especiosos, embora disfarçados pelo colorido da imaginação. Os personagens apresentados na tragédia e na poesia épica devem ser representados raciocinando, pensando, concluindo e agindo conformemente a seu caráter e a sua situação, e sem a capacidade de raciocínio, além do gosto e da invenção, o poeta jamais poderá esperar alcançar sucesso em empreendimento tão delicado. Para não lembrar que a mesma excelência das faculdades que contribui para o aperfeiçoamento da razão, a mesma clareza da concepção, a mesma exatidão nas distinções, a mesma vivacidade de compreensão são essenciais para as operações do autêntico gosto, e são seus inevitáveis acompanhantes. Raramente ou mesmo nunca sucede que um homem sensato que possua alguma experiência da arte não seja capaz de julgar sua beleza, e não é menos raro encontrar uma pessoa de bom gosto que não seja dotada de um reto entendimento.

Assim, embora os princípios do gosto sejam universais, e aproximadamente, senão inteiramente, os mesmos em todos os homens, mesmo assim poucos são capazes de julgar qualquer obra de arte, ou de impor seu próprio sentimento como padrão de beleza. Raramente os órgãos da sensação interna são suficientemente perfeitos para permitir o pleno jogo dos princípios gerais, produzindo um sentimento correspondente a esses princípios. Ou possuem alguma deficiência ou são viciados por alguma perturbação, e vão assim provocar um sentimento que pode ser considerado errôneo. Quando um crítico não possui delicadeza, julga sem qualquer critério, sendo afetado apenas pelas qualidades mais grosseiras e palpáveis do objeto: as pinceladas mais finas passam despercebidas e desprezadas. Quando não é ajudado pela prática, seu veredicto é acompanhado de confusão e hesitação. Quando não faz qualquer comparação, as belezas mais frívolas, que mais mereceriam o nome de defeitos, tornam-se objeto de sua admiração. Quando se deixa dominar por preconceitos, todos os seus sentimentos naturais são pervertidos. Quando lhe falta o bom senso,

é incapaz de distinguir as belezas do desígnio e do raciocínio, que são as mais elevadas e excelentes. A maioria dos homens sofre de uma ou outra destas imperfeições, e por isso acontece que o verdadeiro juiz das belas-artes, mesmo nas épocas mais cultas, seja uma personalidade tão rara. Só o bom senso, ligado à delicadeza do sentimento, melhorado pela prática, aperfeiçoado pela comparação, e liberto de todo preconceito, é capaz de conferir aos críticos esta valiosa personalidade, e o veredicto conjunto dos que a possuem, seja onde for que se encontrem, é o verdadeiro padrão do gosto e da beleza.

Mas onde podem ser encontrados esses críticos? Através de que sinais podemos reconhecê-los? Como distingui-los dos embusteiros? São perguntas embaraçosas, que parecem fazer-nos voltar a cair naquela incerteza da qual, no decorrer deste ensaio, nos esforçamos por escapar.

Mas, numa visão correta do problema, trata-se aqui de questões de fato, e não de sentimento. Se uma determinada pessoa é ou não dotada de bom senso e delicadeza de imaginação, livre de preconceitos, é coisa que pode muitas vezes dar motivo a disputas, e está sujeita a muita discussão e investigação. Mas que essa personalidade é valiosa e estimável é coisa com que ninguém pode deixar de concordar. Quando estas dúvidas aparecem, não se pode fazer mais do que em outras questões controversas, que surgem perante o entendimento: é preciso apresentar os melhores argumentos que a invenção pode sugerir; é preciso reconhecer que deve existir algures um padrão verdadeiro e decisivo, a saber, os fatos concretos e a existência real; e é preciso ser-se indulgente para com quem diverge de nós próprios em seus apelos a esse padrão. É aqui suficiente, para nosso objetivo, provar que não é possível pôr no mesmo pé o gosto de todos os indivíduos, e que alguns homens em geral, por mais difícil que seja identificá-los rigorosamente, devem ser reconhecidos pela opinião universal como merecedores de preferência, acima dos outros.

Mas na realidade a dificuldade de descobrir um padrão do gosto, mesmo de maneira particular, não é tão grande como se pensa. Embora teoricamente se possa reconhecer prontamente um certo critério na ciência, e ao mesmo tempo negá-lo no sentimento, verifica-se na prática que a questão é muito mais difícil de decidir no primeiro caso do que no segundo. Durante uma certa época predominaram as teorias filosóficas abstratas e os sistemas de profunda teologia, mas no período seguinte todos foram universalmente destruídos. Foi descoberto seu caráter absurdo, e seu lugar passou a ser ocupado por outras teorias e sistemas, que por sua vez cederam o lugar a seus sucessores. E nada mostrou estar mais sujeito às revoluções do acaso e da moda do que essas pretensas decisões da ciência. Já não é esse o caso das belezas da eloqüência e da poesia. É inevitável que as justas expressões da paixão e da natureza, ao fim de algum tempo, conquistem o aplauso do público, que depois conservam para sempre. Aristóteles, Platão, Epicuro e Descartes puderam sucessivamente ceder o lugar uns aos outros, mas Terêncio e Virgílio continuam a exercer um domínio universal e incontestado sobre os espíritos dos homens. A filosofia abstrata de Cícero perdeu seu prestígio, mas a veemência de sua oratória continua sendo objeto de nossa admiração.

Embora sejam raros os homens de gosto delicado, é fácil distingui-los na sociedade, pela solidez de seu entendimento e pela superioridade de suas faculdades sobre as do resto da humanidade. O ascendente que adquirem faz prevalecer aquela viva aprovação com que recebem as obras de gênio, e torna-a geralmente predominante. Muitos homens, quando entregues a si próprios, não são capazes de mais do que uma tênue e duvidosa percepção da beleza, mas mesmo assim são capazes de apreciar qualquer obra notável que lhes seja apontada. Cada um dos que se deixam converter à admiração de um verdadeiro poeta e orador vai por sua vez provocar uma nova conversão. Mesmo que os preconceitos possam dominar durante algum tempo, jamais se unem para celebrar qualquer rival do verdadeiro gênio, e acabam por ceder à força da natureza e do justo sentimento. Assim, embora uma nação civilizada possa facilmente enganar-se na escolha de seu filósofo preferido, nunca se verificou que alguma errasse em sua preferência por um determinado autor épico ou trágico.

Mas, não obstante todos os nossos esforços para estabelecer um padrão do gosto e conciliar as concepções discordantes, continua havendo duas fontes de variação que, embora evidentemente não bastem para confundir todos os limites entre a beleza e a deformidade, muitas vezes têm como efeito a produção de uma diferença nos graus de nossa aprovação ou censura. Uma

delas são as diferenças de temperamento entre os indivíduos, a outra são os costumes e opiniões peculiares de nossa época e de nosso país. Os princípios gerais do gosto são uniformes na natureza humana. Quando se verifica uma variação nos juízos dos homens, geralmente pode notar-se também algum defeito ou perversão das faculdades, derivado dos preconceitos, ou da falta de prática, ou da falta de delicadeza. E há boas razões para aprovar um gosto e condenar o outro. Mas quando há na estrutura interna ou na situação externa uma tal diversidade que se torna impossível condenar qualquer dos lados, não havendo lugar para dar preferência a um sobre o outro, nesse caso é inevitável um certo grau de diversidade do julgamento, e seria em vão que procuraríamos um padrão capaz de conciliar as opiniões contrárias.

Um jovem que seja dotado de cálidas paixões será mais sensível às imagens amorosas e ternas do que um homem de idade mais avançada, que encontra prazer em sábias e filosóficas reflexões sobre a conduta da vida e a moderação das paixões. Aos vinte anos, Ovídio pode ser o autor preferido; aos quarenta, Horácio; e talvez Tácito aos cinqüenta. Nesses casos seria inútil tentarmos participar dos sentimentos dos outros, e despirmo-nos daquelas tendências que em nós são naturais. Escolhemos nosso autor preferido tal como escolhemos um amigo, baseados numa conformidade de temperamento e disposição. A alegria ou a paixão, o sentimento ou a reflexão, aquilo que mais predominar em nosso temperamento nos dará uma simpatia peculiar pelo autor que se nos assemelha.

A uma pessoa agrada mais o sublime, a outra agrada a ternura, e a uma terceira a ironia. Uma é extremamente sensível aos defeitos, e estuda atentamente a correção das obras, e outra é mais vivamente sensível às belezas, e perdoa vinte absurdos e defeitos em troca de uma passagem inspirada ou patética. O ouvido de uma pessoa está inteiramente voltado para a concisão e a energia, e outra se delicia sobretudo com uma expressão copiosa, rica e harmoniosa. Uns preferem a simplicidade, outros a ornamentação. A comédia, a tragédia, a sátira, as odes, cada uma tem seus partidários, que preferem a todas as outras uma determinada forma de escritura. É indubitável que seria um erro um crítico limitar sua aprovação a uma única espécie ou estilo literário, condenando todo o restante. Mas é quase impossível deixar de sentir uma certa predileção por aquilo que se adapta melhor a nossa disposição e inclinações pessoais. Essas preferências são inocentes e inevitáveis, e não seria sensato torná-las objeto de disputa, pois não há padrão que possa contribuir para decidi-las.

Devido a um motivo semelhante, agrada-nos mais encontrar, no decurso da leitura, cenas e personagens que se assemelhem a objetos que podem encontrar-se em nossa época e nosso país, do que aqueles que descrevem costumes diferentes. Não é sem um certo esforço que conseguimos aceitar a simplicidade dos costumes antigos, e contemplar princesas indo buscar água à fonte, e reis e heróis preparando suas próprias vitualhas. Podemos reconhecer de maneira geral que a representação desses costumes não constitui um erro do autor nem uma deformidade da obra, mas não lhe somos tão profundamente sensíveis. É por este motivo que é difícil a comédia ser transferida de uma época ou nação para outra. A um francês ou a um inglês não agradam a Andria de Terêncio, ou a Clítia de Maquiavel, onde a bela senhora em torno da qual gira toda a peça não aparece nem uma vez aos espectadores, e fica sempre oculta nos bastidores, conformemente ao temperamento reservado dos antigos gregos e dos italianos. Um homem culto e inteligente é capaz de aceitar essas peculiaridades de costumes, mas um auditório normal jamais será capaz de despir-se de suas idéias e sentimentos habituais a ponto de satisfazer-se com cenas que de maneira alguma se lhe assemelham.

Mas vem aqui a propósito uma reflexão que talvez possa ajudar a analisar a célebre controvérsia a respeito do saber antigo e do saber moderno, na qual vemos freqüentemente um dos lados desculpar qualquer aparente absurdo dos antigos invocando os costumes da época, ao passo que o outro lado recusa aceitar essa desculpa, ou pelo menos aceitando-a apenas como uma desculpa para o autor, não para a obra. É minha opinião que poucas vezes os devidos limites deste assunto foram definidos pelos participantes da controvérsia. Quando são representadas quaisquer inocentes peculiaridades de costumes, como as acima referidas, é indubitável que elas devem ser aceitas, e quem ficar chocado com elas dará provas evidentes de falta de delicadeza e de finura. O *monumento mais duradouro do que o bronze* do poeta inevitavelmente cairia por terra, como se fosse

feito de vulgar tijolo ou argila, se os homens não admitissem as contínuas revoluções dos usos e costumes, e aceitassem unicamente o que é conforme à moda dominante. Seria razoável jogarmos fora os retratos de nossos antepassados, por causa de seus rufos e anquinhas? Mas quando as idéias da moral e da decência se modificam de uma época para outra, e quando são descritos costumes viciosos, sem serem acompanhados pelos devidos sinais de censura e desaprovação, deve reconhecer-se que tal fato desfigura o poema e constitui uma autêntica deformidade. Sou incapaz de participar desses sentimentos, e nem seria próprio que o fosse; mesmo que possa desculpar o poeta, levando em conta os costumes de sua época, jamais poderei apreciar a composição. A falta de humanidade e de decência, tão evidente nos personagens desenhados por vários dos poetas antigos, e às vezes até por Homero e pelos trágicos gregos, diminui consideravelmente o mérito de suas nobres realizações e confere aos autores modernos uma vantagem sobre eles. Não nos interessamos pela sorte e pelos sentimentos desses rudes heróis, desagrada-nos ver a tal ponto confundidos os limites do vício e da virtude e, por maior que seja nossa indulgência para com o autor, levando em conta seus preconceitos, somos incapazes de impor a nós mesmos a participação em seus sentimentos, de sentir alguma afeição por personagens que vemos claramente serem condenáveis.

Os princípios morais não estão no mesmo caso que os princípios especulativos de qualquer espécie. Estes últimos estão em constante mudança e transformação. O filho adere a um sistema diferente do de seu pai — mais, poucos homens poderão gabar-se de grande constância e uniformidade quanto a este aspecto. Sejam quais forem os erros especulativos que possam encontrar-se nas obras cultas de qualquer época ou qualquer país, eles pouco diminuem o valor dessas composições. Basta apenas uma certa adaptação do pensamento ou da imaginação para fazer-nos participar de todas as opiniões que então predominavam, e apreciar os sentimentos ou conclusões delas derivados. Mas é preciso um esforço violento para modificar nosso juízo sobre os costumes, e para experimentar sentimentos de aprovação ou censura, de amor ou ódio, diferentes daqueles com que uma longa habituação familiarizou o espírito. Quando alguém confia na retidão daqueles padrões morais em função dos quais forma seus juízos é justificadamente zeloso deles, e não permitirá que os sentimentos de seu coração sejam pervertidos nem por um momento, por complacência por qualquer autor que seja.

De todos os erros especulativos, os mais desculpáveis nas obras de gênio são os respeitantes à religião, e nem sempre é lícito julgar a cultura e o saber de um povo, ou mesmo de uma pessoa individual, em função da vulgaridade ou da sutileza de seus princípios teológicos. O bom senso que orienta os homens nas ocorrências normais da vida não é seguido em questões religiosas, pois estas são consideradas acima do alcance da razão humana. Nesta ordem de idéias, todos os absurdos do sistema teológico pagão devem ser postos de lado pelos críticos que pretendam chegar a uma noção rigorosa da poesia antiga, e por sua vez nossa posteridade deverá ter a mesma indulgência para com seus predecessores. Os princípios religiosos nunca podem ser tomados como erros dos poetas, na medida em que permanecerem como meros princípios, sem se apoderarem do coração tão fortemente que possam merecer os labéus de *beatice* ou *superstição*. Quando tal acontece, eles passam a perturbar os sentimentos morais e a alterar as fronteiras naturais que separam o vício da virtude. Portanto, eles devem ser eternamente considerados como defeitos, em conformidade com o princípio acima referido, e os preconceitos e falsas opiniões da época são insuficientes para justificá-los.

Uma das características essenciais da religião católica romana é que ela precisa inspirar um ódio violento por toda outra forma de crença, e conceber todos os pagãos, maometanos e hereges como objetos da divina cólera e vingança. Tais sentimentos, muito embora sejam na realidade altamente condenáveis, são considerados virtudes pelos fanáticos dessa comunhão, e são representados em suas tragédias e poemas épicos como uma espécie de divino heroísmo. Beatice que teve como conseqüência desfigurar duas das mais belas tragédias do teatro francês, *Polieucte* e *Athalia,* nas quais o mais destemperado zelo por determinadas formas de culto é apresentado com toda a pompa que imaginar se pode, constituindo o traço predominante da personalidade de seus heróis. "Que é isto", diz o sublime Joad a Jofabet, ao encontrá-la conversando com Mathan, o sacerdote de Baal, "a filha de Davi fala com esse traidor? Pois não temeis que a terra se abra, e

dela jorrem chamas que vos devorem a ambos? Ou que estas sagradas paredes desmoronem, enterrando-vos juntos? O que pretende ele? Por que vem o inimigo de Deus a este lugar, envenenar o ar que respiramos com sua horrenda presença?" Tais sentimentos são recebidos com intenso aplauso nos teatros de Paris, mas em Londres os espectadores apreciariam igualmente ouvir Aquiles dizer a Agamemnon que ele é um cão em sua fronte, e um veado em seu coração, ou Júpiter ameaçar Juno com uma bela surra, se ela não ficar calada.

Os princípios religiosos constituem também uma deficiência, em qualquer composição culta, quando caem no nível da superstição, ou se intrometem em toda espécie de sentimento, mesmo os mais distantes de qualquer relação com a religião. Não constitui desculpa para o poeta que os costumes de seu país a tal ponto tenham sobrecarregado a vida com uma quantidade enorme de cerimônias e rituais religiosos, que nenhuma parte dela consiga escapar a esse jugo. Petrarca será sempre ridículo, necessariamente, em sua comparação de sua amante, Laura, com Jesus Cristo. E não é menos ridículo que Boccaccio, esse encantador libertino, com toda a seriedade dê graças a Deus todo-poderoso e às senhoras pelo auxílio que lhe deram, protegendo-o contra seus inimigos.

ÍNDICE

George Berkeley

Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano 7
Três Diálogos entre Hilas e Filonous 51
Primeiro diálogo 53
Segundo diálogo 83
Terceiro diálogo 99

David Hume

Investigação sobre o Entendimento Humano 127
SEÇÃO I: Das diferentes espécies de filosofia 129
SEÇÃO II: Da origem das idéias 134
SEÇÃO III: Da associação de idéias 136
SEÇÃO IV: Dúvidas céticas sobre as operações do entendimento 137
Parte I 137
Parte II 140
SEÇÃO V: Solução cética destas dúvidas 144
Parte I 144
Parte II 147
SEÇÃO VI: Da probabilidade 151
SEÇÃO VII: Da idéia de conexão necessária 152
Parte I 152
Parte II 159
SEÇÃO VIII: Da liberdade e da necessidade 161

Parte I 161
Parte II 168
SEÇÃO IX: Da razão dos animais 172
SEÇÃO X: Dos milagres 174
Parte I 174
Parte II 177
SEÇÃO XI: De uma providência particular e de um Estado futuro 183

SEÇÃO XII: Da filosofia cética ou acadêmica 191
Parte I 191
Parte II 194
Parte III 196
Ensaios Morais, Políticos e Literários 201
O epicurista 203
O estóico 207
O platônico 211
O cético 213
Da origem do governo 225
Do contrato original 227
Da obediência passiva 237
Dos primeiros princípios do governo 239
Da sucessão protestante 241
Que a política pode ser transformada em uma ciência 247
Da liberdade civil 255
Da liberdade de imprensa 259
Se o governo britânico tende mais para a monarquia absoluta ou para a república 261
Da independência do parlamento 265
Idéia de uma república perfeita 269
Dos partidos em geral 277
Dos partidos da Grã-Bretanha 281
Da coalizão dos partidos 285
Da superstição e do entusiasmo 289

Da origem e progresso das artes e ciências 293
Da eloqüência 303
Da tragédia 309
Do padrão do gosto 315

Este livro integra a coleção
OS PENSADORES — HISTÓRIA DAS GRANDES IDÉIAS DO MUNDO OCIDENTAL
Composto e impresso nas oficinas da
Abril S.A. Cultural e Industrial, caixa postal 2372, São Paulo